اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۸۰ء

مدیر:

ڈاکٹر محمد معزالدین

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جنوری تا مارچ، ۱۹۸۰ء)
مدیر	:	محمد معزالدین
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	لاہور
سال	:	۱۹۸۰ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۱۷۴
سائز	:	۲۴ء۵×۱۴ء۵ س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

IQBAL CYBER LIBRARY

(www.iqbalcyberlibrary.net)

Iqbal Academy Pakistan

(www.iap.gov.pk)

6th Floor Aiwan-e-Iqbal Complex, Egerton Road, Lahore.

مندرجات

جلد: ۲۰ | اقبال ریویو: جنوری تا مارچ، ۱۹۸۰ء | شمارہ: ۴

اقبال ریویو

مجلّہ اقبال اکادمی پاکستان

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر عملی تحقیق کے لیے وقف ہے۔ اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے۔ جن سے انہیں دلچسپی تھی۔ مثلاً اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، فن، آثاریات، وغیرہ

بدل اشتراک

چار شماروں کے لیے

پاکستان	بیرونی ممالک
15 روپے	5 ڈالر 1.75 پونڈ

قیمت فی شمارہ

4 روپے	1.50 ڈالر .50 پونڈ

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت، ''اقبال ریویو'' 2-B/90، گلبرگ ۳۔ لاہور کے پتے پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی۔

ناشر: ڈاکٹر محمد معز الدین، مدیر و معتمد، مجلس ادارت و ناظم، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور۔۔۔۔۔۔۔ مطبع: زرین آرٹ پریس، 21 ریلوے روڈ لاہور

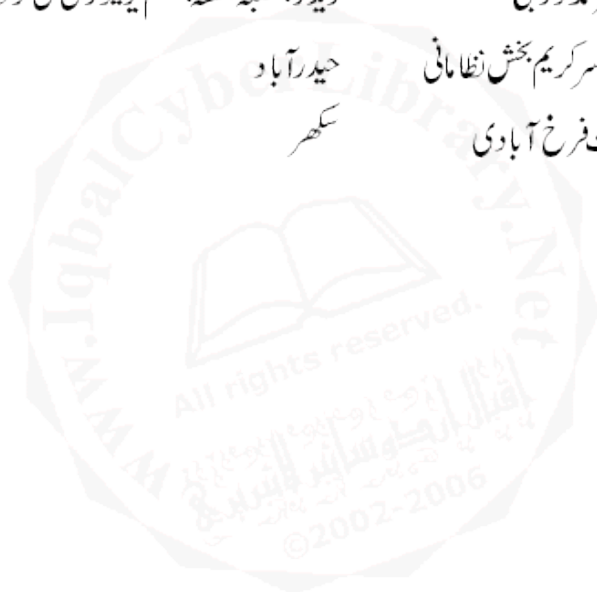
اقبال ریویو

مجلّہ اقبال اکادمی پاکستان

جلد 20 جنوری ۱۹۸۰ بمطابق صفر ۱۴۰۰ شمارہ ۴

مندرجات

ہماری معاونین

پروفیسر بختیار حسین صدیقی	گورنمنٹ کالج آف ایجوکیشن فار مین، لاہور
ڈاکٹر محمد نور نبی	ریڈر، شعبہ فلسفہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
پروفیسر کریم بخش نظامانی	حیدر آباد
رحمت فرخ آبادی	سکھر

اقبال: طریق تعلیم

بختیار حسین صدیقی

نصابی سرگرمیوں کا تعلق ایک طرف شاگرد کی اپنی ذات سے ہے تو دوسری طرف معاشرے کے عقائد و اقدار سے جن کے ایصال و انتقال کی خاطر ان کا اہتمام کیا جاتا ہے۔ پس ان کے انتخاب میں دو باتوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے: ایک بچوں کی نفسیاتی فطرت کا' دوسرے معاشرے کی ضروریات کا۔ میعار انتخاب معاشرے کی ثقافت میں مضمر ہوتا ہے اور بچوں کی اپنی ساخت میں تعلیم بچے کو معاشرے کی ثقافت میں ڈھالنے کا نام ہے۔ بچے کی اپنی دلچسپیاں' میلانات و رحجانات' صلاحیتیں اور اہلیتیں اس عمل کے لیے اساس کا کام دیتی ہیں اور تعلیم کے نقطہ آغاز کا تعین کرتی ہیں۔ ماہرین تعلیم نے برسوں سے ایک مسلمہ روایتی مواد تدریس قبول کر رکھا ہے اور انہوں نے فرض کر لیا ہے کہ اس کا درس دے کر انہوں نے شاگرد میں ایک اہم تبدیلی کر دی ہے۔ اس تبدیلی کو وہ تعلیم کہتے ہیں۔ اقبال تعلیم کے اس فرسودہ تصور سے اتفاق نہیں کرتے اور اسے قومی تباہی کا باعث سمجھتے ہیں۔ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

''ہمارا پرانا طریقہ تعلیم چونکہ بچوں کے قوائے عقلیہ و واہمہ کے مدارج نمو کو ملحوظ نہیں رکھتا' اس واسطے اس کا نتیجہ ان کے حق میں نہایت مضر ثابت ہوتا ہے۔ ان کے قوائے ذہنیہ برباد ہو جاتے ہیں اور ان کے چہروں پر ذکاوت کی وہ چمک نظر نہیں آتی جو اس بے فکری کی زندگی کے ساتھ مختص ہے''[1]۔

بچوں کے تمام قوا ء پیدا ہوتے ہیں حرکت میں نہیں آ جاتے اور نہ ہی وہ ایک دم اپنے کمال کو پہنچ جاتے ہیں۔ وہ رفتہ رفتہ ظاہر ہوتے ہیں اور بتدریج ترقی کے مدارج طے کرتے ہیں۔ پس نصاب کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایسے مواد پر مشتمل ہو جو بچوں کے ذہنی قواء کے ''مدارج نمو'' سے مطابقت رکھتا ہو۔ تعلیم انفرادی نشوو نما کا نام ہے۔ یہ کوئی ایسی چیز نہیں جو باہر سے بچے پر منڈھ دی جائے۔ یہ بچے کی اپنی اندرونی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کا نام ہے۔ یہ پورے انسان کی نشوونما کا نام ہے۔ الفاظ کو رٹ لینے سے یہ مقصد حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے انفرادی تحقیق اور مشاہدہ ضروری ہے۔ طریق تعلیم فطرت کے اعمال میں مضمر ہے۔

(ا) خود متحرکی:

نصاب تعلیم کو بچوں کی فطرت سے مطابقت کرنا چاہیے لیکن بچہ اپنی فطرت میں ہے کیا؟ وہ فطرتاً ایک فعال ہستی ہے۔ وہ ''خود رو حرکت'' کا پیکر ہے۔ اس میں:

''اعصابی قوت کی ایک زائد مقدار ہوتی ہے جو کسی نہ کسی راہ سے صرف ہو کر [اس] کی خوشی کا موجب ٹھہرتی ہے...... بعض دفعہ اعصابی قوت کی یہ زائد مقدار رونے چلانے میں صرف ہو جاتی ہے۔ بعض دفعہ بے تحاشا ہنسنے اور کھیلنے کودنے میں۔ پس جو لوگ بچوں کے رونے سے تنگ آتے ہیں ان کو یاد رہے کہ یہ بھی ان کے جسمانی اور روحانی نمو کے لیے ایک ضروری جزو ہے۔ اس کے علاوہ اس قوت

کے صرف ہونے کی اور بھی راہیں ہیں۔ منجملہ انکے ایک یہ ہے کہ بچے کے حواس خود بخود حرکت میں آتے ہیں، جس کی وجہ سے اسے خارجی اشیاء کا رفتہ رفتہ علم ہو جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ بچہ ایک متعلم ہستی نہیں بلکہ سراپا ایک متحرک ہستی ہے جس کی ہر طفلانہ حرکت سے کوئی نہ کوئی تعلیمی فائدہ اٹھانا چاہیے، مثلاً اینٹوں کے گھر بنانا، لڑی میں منکے پرونا، گانا وغیرہ۔ وہ زائد اعصابی قوت جو رونے اور بیجا شور کرنے میں صرف ہوتی ہے ایک با قاعدہ شور یا راگ میں آسانی سے منتقل ہو سکتی ہے، اور وہ قوت جو ضرر رسان اشیاء کو چھونے اور دیگر چیزوں کو ادھر ادھر پھینکنے میں صرف ہوتی ہے اینٹوں کے گھر بنانے میں سہولت سے صرف ہو سکتی ہے''۔۲۔

بچہ کوئی نرم و بے جان چیز نہیں جسے استاد جس طرح چاہے اپنی مرضی کے مطابق ڈھال لے۔ وہ ''سراپا ایک متحرک ہستی ہے''۔ اس کی ''جسمانی و روحانی نمو'' کا دارومدار اس کی اپنی ''خود رو حرکت'' پر ہے ۔اس حالت میں اس کے ''حواس خود بخود حرکت میں آتے ہیں'' اور اسے ''خارجی اشیاء کا رفتہ رفتہ علم ہو جاتا ہے''۔ خود روئی کی تحقیق اور اس کی تعلیمی اہمیت کے سلسلے میں اقبال نے الیگزینڈر رہین (۱۸۱۸۔۱۹۰۳) کا ذکر کیا ہے۔ اسی طرح ''نمو'' (انفرادی نشو و نما) کو تعلیم کا اصل مقصد قرار دے کر وہ ہمیں پستالوزی۳ (۱۷۴۶۔۱۸۲۷) کی یاد دلاتے ہیں، جس نے تعلیمی فکر کو ''پودے کے استعارے'' سے روشناس کرایا۔ بچہ اپنی فطرت کے قوانین کے مطابق ایک پودے کی طرح بڑھتا ہے اور صرف اسی چیز کا مالک ہوتا ہے جسے وہ خود حاصل کرتا ہے۔ جس طرح بیج میں نمو کی قوت پوشیدہ

ہوتی ہے اور مالی مناسب حالات پیدا کر کے اسے بروئے کار لاتا ہے اسی طرح بچے میں بھی ''جسمانی اور روحانی نمو'' کی قوت مضمر ہوتی ہے۔ استاد کا کام یہ ہے کہ وہ اسے بروئے کار لانے کے لیے مالی کی طرح مناسب ماحول اور سامان مہیا کرے۔ استاد کا شاگرد کے ساتھ رشتہ وہی رشتہ ہے جو مالی کا پودے کے ساتھ ہے۔ اس رشتے کی رو سے تعلیم کسی بے جان اور ملائم مادے کو ایک خاص نمونے کے مطابق ڈھالنے کا نام نہیں، جس طرح کمہار مٹی کے لوندے کو ڈھال کر برتن بناتا ہے۔ اس کے برعکس اس کا کام ایک جسم نامی (Organic) کی نشوونما کا رخ متعین کرنا ہے۔ بچوں کی نشوونما میں جو رشتہ مضمر ہے اس کی نوعیت میکانکی نہیں، بلکہ خالصتاً نامیاتی ہے۔ میکانکی رشتے میں ایک جسم دوسرے جسم پر جو اثر ڈالتا ہے اس کی حیثیت بالکل خارجی ہوتی ہے جسم نامی کے سلسلے میں ایک نیا عنصر وجود میں آتا ہے وہ اپنی ساخت کے اعتبار سے خود بھی نتیجے پر اثر ڈالتا ہے جسے ہم ''نمو'' کہتے ہیں۔

بچے کی ''جسمانی اور روحانی نمو'' کا انحصار اس کی اپنی خود متحرکی پر ہے۔ وہ بڑی حد تک خود اپنے آپ کو تعلیم دیتا ہے۔ وہ اپنی آنکھیں کان ہاتھ پاؤں اور فی الحقیقت سارے جسم کو بظاہر بغیر کسی مقصد کے حرکت دیتا ہے، لیکن اس دوران وہ اشیاء کا ادراک کرتا ہے اور ان سے اپنا رابطہ قائم کرتا ہے، یہ ہے بچے کی خود اپنی تعلیمی سرگرمی، آموزش کے عمل میں اس کا اپنا کردار، جس پر اس کی آئندہ تعلیم کی بنیاد استوار ہوگی۔ اس کی اپنی خود متحرکی تحصیل علم کا وہ فطری طریقہ ہے جو بعد کی

تمام تحصیلات کے لیے اساس کا کام دیتا ہے۔

تعلیم چونکہ ایک فطری عمل ہے اس لیے اسے فطرت کی ترتیب کا لحاظ رکھنا چاہیے۔ اسے بچے کے تجربے کے ساتھ ساتھ چلنا چاہیے اور اس کے ''قوائے عقلیہ وواہمہ کے مدارج نمو'' سے مطابقت کرنی چاہیے ورنہ وہ کچھ سیکھ نہیں سکتا۔ لیکن استاد کو کس طرح پتا چلے کہ فطرت کی ترتیب اپنا رنگ جما رہی ہے کہ نہیں؟ اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ بچے کو کسی ایسے کام میں لگائے جو اسے پسند نہ ہو۔ بچہ جو کچھ پسند کرتا ہے وہ اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ کس قسم کا کام عمر کے کسی خاص حصے میں اس کے لیے تعلیمی اہمیت رکھتا ہے۔ بچے کا دل ایسے کام میں لگتا ہے جس کے لیے وہ اپنی جسمانی اور ذہنی نشوونما کے اعتبار سے فطری طور پر تیار ہو۔ کسی خاص قسم کے کام کے لیے اس کا اس طرح تیار ہونا اس کام میں اس کی دلچسپی کو ظاہر کرتا ہے اور یہ دلچسپی ہی اس بات کی دلیل ہے کہ فطرت کی ترتیب اپنا رنگ جما رہی ہے۔ آزادی بچے کی روح ہے اور دلچسپی اس کا اصول عمل۔ پس تعلیم کو بچے کی خود متحرکی پر مرکوز ہونا چاہیے۔ بچے کا زیادہ تر علم ان دریافتوں پر مبنی ہوتا ہے جو وہ اشیاء سے موثر رابطوں کے ذریعے حاصل کرتا ہے۔ استاد کو چاہیے کہ وہ اس کی اس فطری فعالیت سے فائدہ اٹھائے اور الفاظ کے بجائے اشیاء کے علم سے تعلیم کی ابتدا کرے۔

(۲) نفس ناطقہ کے قواء:

نصاب تعلیم کو بچوں کے ذہنی قواء کے ''مدارج نمو'' سے مطابقت کرنی

چاہیے۔ ان ذہنی قواء کی دو انواع ہیں: نظری قواء اور عملی قواء۔ ادراک' حافظے' تخیل اور فکر و تمیز کے چار قوا ء نظری قواء ہیں جن کا تعلق تحصیل علم سے ہے۔ احساس اور ارادے کے دو قوا ء عملی قواء ہیں جن کا تعلق کردار کی تشکیل سے ہے اور سیرت کی تعمیر سے ہے۔ پس ذہن چار قوائے علمیہ اور دو قوائے عملیہ پر مشتمل ہے جن کی متوازن نشو و نما تعلیم کا اصل مقصود ہے۔ لیکن کیا انسانی ذہن چھ علیحدہ علیحدہ خانوں میں بٹا ہوا ہے؟ کیا اس کے چھ قواء نے اپنی ذات میں الگ الگ خودمختار ہستیاں ہیں اور وہ خود ان منگر د قواء کا محض ایک نمونہ ہے؟ نہیں ذہن ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے۔ قواء سے اقبال کی مراد ذہن کے وظائف یا اعمال ہیں' اس کی ساخت کے اجزاء نہیں۔ ادراک' تخیل' فکر و تمیز' احساس اور ارادہ اپنی اپنی جگہ پر خودمختار ہستیاں نہیں بلکہ غیر منقسم ذہن کے چھ مختلف اعمال ہیں' جن میں آپس میں گہرا تعلق و ربط ہے۔ اسی ربط و تعلق کی بنا پر اقبال کہتے ہیں کہ تعلیم کا مقصود متوازن ذہن کی نشو و نما ہے:

"نفس ناطقہ قواء کا ایک مجموعہ نہیں ہے بلکہ یہ اپنی ذات میں ایک واحد غیر منقسم شے ہے اور اس کی ہر ایک قوت کا نشو و نما پر دوسری قوت کے نشو و نما پر منحصر ہے۔ جس طرح جسمانی اعضاء تناسب کے اصولوں کے مطابق بڑھتے ہیں' اسی طرح نفس ناطقہ کی قواء کا نشو و نما بھی انہی اصولوں کے تحت میں ہے۔ لہٰذا طریق علیم کامل وہی ہو گا جو نفس ناطقہ کے تمام قواء کے لیے یکساں ورزش کا سامان مہیا کرے۔ ادراک' فکر' تخیل' تاثر' [احسا] اور مشیت [ارادہ] غرضیکہ نفس ناطقہ کی ہر

قوت تحریک میں آنی چاہیے' کیونکہ کامل طریق تعلیم کا منشا یہ ہے کہ نفس ناطقہ کی پوشیدہ قوتیں کمال پذیر ہوں نہ یہ کہ بہت سی علمی باتیں دماغ میں جمع ہو جائیں ''۴

تعلیم کی غایت ذہن کی مختلف صلاحیتوں کی یکساں اور متوازن نشوونما ہے۔ کسی ایک صلاحیت کی نشوونما چونکہ دوسری تمام صلاحیتوں کی نشوونما پر منحصر ہے' اس لیے نصاب میں صلاحیت کی نشوونما کے لیے مناسب مواد کا ہونا ضروری ہے اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ مختلف انواع کے اس مواد میں آپس میں توازن بھی ہوتا ہے کہ ہر صلاحیت کو نشوونما کا برابر موقع ملے۔ جتنی ترقی کوئی ایک قوت کرے اتنی ہی ترقی دوسرے قواء بھی کریں ورنہ مختلف قواء کی ترقی میں توازن قائم نہیں رہے گا اور تعلیم کا اصل مقصد بھی فوت ہو جائے گا۔ متوازن نصاب کے بغیر متوازن ذہن کی تشکیل ممکن نہیں۔ نصاب کے متوازن ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ عملی طور پر ذہنی صلاحیتوں کے انفرادی فرق کو ملحوظ رکھے اور اسکے مطابق ایک مقررہ تناسب سے ان کی نشوونما کے لیے ایسا مواد مہیا کرے جو ثقافتی اقدار کا آئینہ دار ہو۔ نصاب اگر ثقافتی عقائد اور اقدار کا آئینہ دار نہیں تو کچھ بھی نہیں۔

(۳) حواس وعقل کی تربیت:

آنکھ' کان' ناک' زبان اور جلد علم کے پانچ دروازے ہیں۔ خارجی دنیا کا علم ہمیں انہی کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ حواس خمسہ سے حاصل ہونے والے اس علم کو نفسیات کی اصطلاح میں ادراک کہتے ہیں۔ سابقہ علم اور پرانے تجربات کو

ذہن میں محفوظ رکھنے کا نام حافظہ ہے۔ تخیل پرانے علم و تجربات کو نئی شکل ، ترتیب اور تناظر میں پیش کرتا ہے۔ تفکر ادراک سے حاصل ہونے والے ٹھوس حقائق کا تجربہ کرتا ہے اور اس سے مجرد تصورات اخذ کرتا ہے۔ دو تصورات کے ملنے سے تصدیق (Judgement) پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح دو تصدیقوں کو ملا کر نتیجہ نکالنے سے استدلال پیدا ہوتا ہے۔ ''انسان'' اور ''فانی'' دو الگ ارو مختلف تصورات ہیں۔ ان کو ملانے سے ''انسان فانی ہے'' کی تصدیق بنتی ہے۔ یہ تصدیق انسان کے فانی ہونے کا اقرار کرتی ہے۔ ''تمام انسان فانی ہیں''۔ ''زید ایک انسان ہے'' ان دو تصدیقوں کے ملانے سے لازمی طور پر جو نتیجہ نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ ''زید فانی ہے''۔ یہ ہیں ذہن کے چار قووائے علمیہ جن کا تعلق تحصیل علم سے ہے۔ آیئے اب ان کی تربیت کی بات ہو جائے۔

(الف) فطرت کی ترتیب میں ادرا کی صلاحیت بچوں میں سب سے پہلے ظاہر ہوتی ہے۔ اس لیے جو مواد حسی تجربے اور مشاہدے کا موقع فراہم کرے اسے نصاب میں سب سے پہلے جگہ دینا چاہیے۔ ''بچوں کو اشیاء کے غور سے دیکھنے اور بالخصوص ان کے چھونے میں لطف آتا ہے۔ تین مہینے کی عمر کا بچہ ہو اور اس کی توجہ روشنی کی طرف منتقل ہو جائے تو وہ ہاتھ پھیلاتا ہے ارو شمع کے شعلے کو پکڑنے کی کوشش کرتا ہے۔ نظر کے فعل سے اس کی تسلی نہیں ہوتی، حس لامسہ سے بھی مدد طلب کرتا ہے کیونکہ اسے قدرتاً اشیائے خارجی کے چھونے میں مزا آتا ہے''۔۵۔ ''دیکھنے'' میں ''لطف آتا ہے''۔ ''چھونے میں مزا آتا ہے''۔ کسی کام میں ''لطف''

اور ''مزا'' آنے کے معنی یہ ہیں کہ بچہ فطری طور پر وہ کام کرنے کے لیے تیار ہے اور استاد کا فرض اولیں یہ ہے کہ وہ اس کی ''خوشی'' کا لحاظ رکھے۔ تعلیم اگر ایک خوش گوار اور مسرت آفریں عمل نہیں تو کچھ بھی نہیں۔ ''پس جس شے کے متعلق سبق دو اس کو بچے کے سامنے رکھو اور جب سبق ختم ہو جائے تو شے مذکور اس کے ہاتھ میں دے دو۔ مشاہدے سے حس بصر کی تربیت ہوتی ہے۔ چھونے سے قوت لامسہ معتدبہ فروغ پاتی ہے، گفتگو اور راگ وغیرہ سے قوت سامعہ ترقی کرتی ہے۔ اس طرح لمس اور بصر کے متحدہ استعمال سے بچے کو صورت شے کا ادراک ہوتا ہے''

۲۔ دیکھنے اور چھونے سے بچہ ذاتی طور پر دلچسپ معلومات خود حاصل کرتا ہے اور وہ اس کے ذہن پر نقش ہو جاتی ہیں۔ اس لیے جب تک اس کا مشاہدہ کافی وسیع نہ ہو جائے الفاظ کے ذریعے تصورات کا علم اسے نہ دیا جائے۔ تصورات کی اشیاء سے علیحدگی اس کے حق میں سم قاتل ہے۔ الفاظ بے جان ہو جاتے ہیں مجرد خیالات کے حامل۔ ان سے اس کے ذہن میں کوئی روشنی پیدا نہیں ہوتی۔ وہ اس کی فہم سے بالاتر ہوتے ہیں۔ شروع میں بچے جو کچھ سیکھتے ہیں صرف مشاہدے اور تجربے سے سیکھتے ہیں۔

قوت باصری کی تربیت میں ایک اور بات کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ بچے کو چیزوں کی شکل وصورت سے زیادہ ان کے رنگ سے دلچسپی ہوتی ہے اور رنگوں میں شوخ اور چمکیلے رنگ اسے بہت جلد اپنی طرف متوجہ کرتے ہیں۔ ''جن اشیاء کا رنگ شوخ ہو اس کا دھیان زیادہ تر انہی کی طرف ہٹا ہے کسی اعلیٰ درجے کے مصور

کی بنائی ہوئی تصویر اس کے سامنے رکھ دو۔ اگر اس کا رنگ شوخ اور چمکیلا نہیں ہے تو اسے اس کی پرواہ بھی نہ ہوگی۔ برخلاف اس کے وہ اپنی چھوٹی سی کتاب کی رنگین تصویروں پر جان دیتا ہے۔ بول چال میں ملاحظہ کیجیے۔ لفظ سرخ، نیلا وغیرہ تو پہلے سیکھ جاتا ہے اور لفظ مربع، تکون، وغیرہ کہیں بعد میں جا کر۔ اس سے یہ اصول قائم ہوا کہ بچے کے ابتدائی سبق رنگین اشیاء کے متعلق ہونے چاہئیں۔''۷۔

(ب) ادراک کے بعد حافظہ نمودار ہوتا ہے۔ لہذا نصاب میں دوسرے نمبر پر اس قوت کی مشق کے لیے مواد ہونا چاہیے۔ نثر کی نسبت بچہ نظم جلدی یاد کر لیتا ہے۔ پس رنگین اشیاء سے متعلق اسباق کے بعد بچے کو چھوٹی چھوٹی نظمیں یاد کرانی چاہئیں۔ ''الفاظ یاد رکھنے کے لیے بچے کا حافظہ حیرت ناک ہے۔ اپنی مادری زبان کی پیچیدگیاں کس آسانی سے سیکھ جاتا ہے اور یاد کر لیتا ہے۔ معلم کو لازم ہے کہ اپنے شاگردوں کو عمدہ عمدہ اشعار ار نظمیں یاد کرائے اور پڑھے ہوئے سبقوں کے مضامین کی طرف بار بار اشارہ کرے''۸۔ نظمیں مانوس پرندوں اور جانوروں کے متعلق ہوں تو بچہ انہیں جلدی یاد کر لے گا۔ نظموں کی تعلیمی اہمیت کے پیش نظر اقبال نے خود بھی بچوں کے لیے آٹھ نظمیں لکھیں جو ''بانگ درا'' کے مجموعے میں شامل ہیں۔ ان کے نام یہ ہیں ''ایک مکڑا اور مکھی'' ''ایک گائے اور بکری'' ''ایک پہاڑ اور گلہری'' ''ایک پرندہ اور جگنو'' ''ماں کا خواب'' ''بچے کی دعا'' ''پرندے کی فریاد'' اور ''ہمدردی''۔

(ج) ادراک اور حافظے کے بعد قوت متخیلہ اپنا کام شروع کرتی ہے۔ اس

لیے نصاب میں تیسرے نمبر پر اس قوت کی نشوونما کے لیے مناسب مواد ہونا چاہیے۔جس طرح چھوٹی چھوٹی نظمیں حافظے کے لیے مشق کا سامان مہیا کرتی ہیں اسی طرح چھوٹی چھوٹی کہانیاں تخیل کی حسین دنیا کو آباد کرتی ہیں۔ بچوں میں قوت متخیلہ یا واہمہ ''بڑی نمایاں ہوتی ہے''۔انہیں کہانیاں سننے کا بڑا شوق ہوتا ہے۔''شام ہوئی اور لگا ستانے اپنی ماں کو: اماں جان! کوئی کہانی تو کہو' ماں چڑیا یا کوے کی کہانی سناتی ہے تو خوشی کے مارے لوٹ جاتا ہے۔ذرا بڑا ہو کر پڑھنا سیکھ گیا تو ناولوں اور افسانوں کا شوق پیدا ہو جاتا ہے...... اکثر مکتبوں میں لڑکے کاغذ کی کشتیاں دن رات بنایا کرتے ہیں۔قوت واہمہ کے لیے یہ بھی ایک اچھی مشق ہے''۔لیکن اس قوت کا حد سے زیادہ بڑھنا مناسب نہیں۔خیالوں کی دنیا میں رہنے والے بچے حقیقت کی دنیا سے جی چرانے لگتے ہیں۔ان کے ''قوائے عقلیہ کی ترقی میں نقص پیدا''ہو جاتا ہے۔وہ خوابوں کو حقیقت سمجھنے لگتے ہیں۔اور ذوق عمل سے بیگانہ ہو جاتے ہیں۔''استاد کو چاہیے کہ قوت واہمہ کی نمو کی طرف بالخصوص خیال رکھے۔ایسا نہ ہو کہ یہ قوت بے فائدہ طور پر بڑھ جائے...... اس قوت کی تربیت کی اتنی ضرورت نہیں جس قدر کہ اسے مناسب حدوں کے اندر رکھنے کی ہے۔۹۔

(د) فطرت کی ترتیب میں فکر و تمیز کی قوت سب سے آخر میں ظاہر ہوتی ہے ۔اس لیے ادراک' حافظے اور تخیل کے بعد نصاب میں چوتھے نمبر پر اس کی نشوونما کیلیے مواد ہونا چاہیے۔بچوں کی قوت ممیز کمزور ہوتی ہے۔اشیاء کے چھوٹے

چھوٹے اور باریک فرق کو تو وہ معلوم نہیں کر سکتے۔ البتہ

بڑے بڑے اور نمایاں فرق وہ معلوم کر لیتے ہیں مثلاً چیزوں کی شکل وصورت میں فرق۔ پس ابتدا میں بچوں کو چیزوں کے صرف نمایاں اور موٹے موٹے فرق بتانے پر اکتفا کرنا چاہیے مثلاً ایک گیند اور ایک پہلو دار شے ان کے سامنے رکھ دی جائیں اور ان دونوں کا فرق انہیں اس طرح سمجھایا جائے:

گیند

ایک ہی سطح ہے

کوئی گوشہ نہیں ہے

کوئی کنارہ نہیں ہے

پہلو دار شے

بہت سی سطحیں ہیں

بہت سے گوشے ہیں

بہت سے کنارے ہیں

ان ظاہری اختلافات کو ذہن نشین کرانے کے بعد کسی اور شکل کی چیز ان کے سامنے رکھ دی جائے اور گیند اور پہلو دار شے سے الگ الگ اس کا مقابلہ کر کے باریک باریک اختلافات کی طرف ان کی توجہ دلائی جائے۔

قوت ممیزہ کی طرح بچوں کی قوت فکر بھی کمزور ہوتی ہے۔ فکر سے ہماری مراد سوچنے کا عمل نہیں، جس کا تعلق نفسیات سے ہے، بلکہ سوچ بچار کے نتائج سے ہے

جنہیں منطق کی زبان میں تصور، تصدیق اور استدلال کہتے ہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں کتا بڑا خطرناک ہے تو ہمارے ذہن میں ایک خاص کتے کی شکل نمودار ہوتی ہے۔ لیکن جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کتا ایک وفادار جانور ہے تو ہمارے ذہن میں کسی خاص کتے کی شبیہ نہیں ہوتی بلکہ کتے کا عام مفہوم ہوتا ہے جو تمام کتوں پر مشتمل ہوتا ہے اور تمام کتوں میں مشترک ہوتا ہے۔ یہ کتے کا تصور ہے۔ پس تصور سے مراد کسی شے کا مفہوم ہے۔ انسان، حیوان، کتاب، میز، مثلث وغیرہ سب تصورات ہیں جو اپنی نوع کے تمام افراد پر مشتمل ہیں، لیکن جن کا اشارہ اپنی نوع کے کسی خاص فرد کی طرف نہیں ہوتا۔ اب آئیے تصدیق کی طرف۔ جب ہم کہتے ہی کہ شیر خوں خوار ہیں تو ہم دو تصورات یعنی شیر اور خوں خوار کا ایک دوسرے سے مقابلہ کرتے ہیں۔ تقابل کے اس عمل کو تصدیق کہتے ہیں۔ انسان فانی ہے کوے سیاہ ہیں مرد عورتیں نہیں وغیرہ۔ سب تصدیقات ہیں۔ جس طرح دو تصورات کے درمیان کوئی مشترک عنصر تقابل پیدا کر کے تصدیق کی شکل اختیار کرتا ہے اسی طرح دو تصدقات کے درمیان کوئی مشترک عنصر تقابل پیدا کر کے استدلال کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ تمام انسان فانی ہیں، زید ایک انسان ہے اس لیے زید فانی ہے۔ یہ ایک استدلال ہے۔ دو تصدیقات کو ملا کر ان سے نتیجہ نکالنا استدلال کہلاتا ہے۔ تصورات کے بغیر تصدیق ممکن نہیں۔ اسی طرح تصدیقات کے بغیر استدلال محال ہے۔ تصور تجریدی فکر کا نقطۂ آغاز ہے بچے اشیاء کو بار بار دیکھنے اور چھوتے ہیں اور اس طرح رفتہ رفتہ ان کا تصور اپنے ذہن میں

بڑھاتے ہیں۔ٹھوس اشیاء کے تصورات کا ذخیرہ جیسے جیسے وسیع ہوتا جاتا ہے ان میں ایسے تصورات کو سمجھنے کی صلاحیت بڑھتی جاتی ہے جن کا تعلق مادی اشیاء کے بجائے غیر مادی حقیقتوں سے ہو مثلاً روح' خدا وغیرہ پس بچے سے ایسے تصورات کے علم کی توقع نہیں رکھنی چاہیے جس کے ضمنی مدرکات کا علم ہی اس کو نہیں ہے۔ ایک برس کے بچے کو کیا علم کہ حب وطن کس جانور کا نام ہے۔ ہمارے بعض معلم بچے کے ہاتھ میں ایسی ابتدائی کتابیں رکھ دیتے ہیں۔ جن کا پہلا باب خدا کی صفات سے شروع ہوتا ہے۔ مگر انہیں یہ معلوم نہیں کہ خدا ایک ایسا مجرد تصور ہے جو قوائے عقلیہ ے حد کمال پر پہنچنے اور بہت سا علم حاصل کرنے کے بعد حاصل ہوتا ہے۔اور صفات شے کا اس شے سے علیحدہ تصور کرنا ایسا فعل ہے جو بچے سے کسی صورت میں ممکن ہی نہیں ہے۔ لہٰذا اس قسم کا علم دینا ممکن ہے بعض وجوہات سے اچھا ہو مگر علمی اصولوں کی روح سے بچے کے حافظے پر ایک بے جا اور غیر مفید بوجھ ڈالنے سے زیادہ نہیں ہے''۔اس سے یہ اصول مرتب ہوا کہ قوت فکر کی تربیت میں ہمیں بالخصوص اس کے ''مدارج نمو'' کا لحاظ رکھنا چاہیے اور بتدریج معلوم سے نامعلوم سادہ سے پیچیدہ اور محسوس سے مجرد حقائق کی طرف بڑھنا چاہیے۔

اصول تدریج کے علاوہ ایک اور اصول بھی اس سے واضح ہو کر ہمارے سامنے آتا ہے اور وہ یہ ہے کہ مواد صرف تدریسی مواد ہی نہیں بلکہ اس کی وہ خاص تنظیم بھی ہے جسے طریق تدریس کہتے ہیں۔طریق تدریس مواد کی تنظیم کا وہ طریقہ ہے جو استاد سے بہتر نتائج حاصل کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔اس مفہوم میں وہ

مواد کو پیش کرنے کا واحد طریقہ ہوتا ہے۔ اس لیے وہ مواد کا ایک حصہ بن جاتا ہے۔

مواد کی تنظیم سے پہلے اس کی درجہ بندی کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے جس کا اصول عمل جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں یہ ہے کہ فطرت کی ترتیب کے مطابق ادراک، حافظے، تخیل اور تفکر کی نشوونما کے لیے نصاب میں علی الترتیب پہلے، دوسرے، تیسرے اور چوتھے نمبر پر مناسب مواد مہیا کیا جائے۔ کسی قوت کی نشوونما اس سے مناسبت رکھنے والے مواد ہی پر مشق کر کے ہو سکتی ہے۔ لیکن مواد کے انتخاب میں مختلف قوتوں کے ''مدارج نمو'' کا لحاظ رکھنا ضروری ہے تاکہ بچے کے ذہن پر اس کی بساط سے زیادہ بار نہ پڑے۔ کسی ایک قوت کی نشوونما دوسری تمام قوتوں کی نشوونما پر منحصر ہے۔ اس لیے نصاب میں ہر قوت کی مساوی نشوونما کے لیے مساوی مواد ہونا چاہیے۔ کسی ایک قسم کے مواد کی کمی یا زیادتی سے نصاب کا توازن بگڑ جاتا ہے اور تعلیم کا مطلوبہ مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ صرف متوازن نصاب ہی متوازن ذہن کی تشکیل کر سکتا ہے۔

(۴) کردار کی تربیت:

ادراک، حافظے، تخیل اور تفکر کی صلاحیتوں کا تعلق تحصیل علم سے ہے جس سے عقل نظری اپنے کمال کو پہنچتی ہے۔ عقل عملی یا اخلاقی کامل کا انحصار احساس اور قوت ارادی کی صحیح نشوونما پر ہے جو اعلیٰ سیرت کی تعمیر اور بلند کردار کی تشکیل پر مشتمل ہے۔ ''انسان کا سب سے پہلا فرض یہ ہے کہ دنیا کے لیے اس کا وجود

زینت کا باعث ہو اور جیسا کہ ایک یونانی شاعر کہتا ہے اس کے ہر فعل میں ایک قسم کی روشنی ہو جس کی کرنیں اوروں پر پڑ کے ان کو دیانت داری اور صلح کاری کے ساتھ زندگی بسر کرنے کا سبق دیں۔ اس کی ہمدردی کا دائرہ دن بدن وسیع ہونا چاہیے تاکہ اس کے قلب میں وہ وسعت پیدا ہو جو روح کے آئینے سے تعصبات و توہمات کے زنگ کو دور کر کے اسے مجلّا و مصفا کر دیتی ہیں...... اس قسم کا کامل انسان بننے کے لیے ضروری ہے کہ ہر انسانی بچے کی تربیت میں یہ غرض ملحوظ رکھی جائے، کیونکہ یہ کمال اخلاقی تعلیم و تربیت ہی کی وساطت سے حاصل ہو سکتا ہے ''۔۱۱۔ ہمدردی کا جذبہ اور نقل کی جبلت فطرت کے وہ عطیے ہیں جو احساس اور ارادے کی قوتوں کو مشق کی دعوت دیتے ہیں۔ کردار کی تربیت انہیں دو جبلتوں کو بروئے کار لانے پر مشتمل ہے۔ پس ایک متوازن نصاب کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان جبلتوں کی مشق کے لیے مناسب مواد اس طرح فراہم کرے کی عقل نظری اور عقل عملی کے کمال کا توازن آپس میں بگڑنے نہ پائے۔

(الف) بچوں میں ہمدردی کی علامات بھی ظاہر ہوتی ہیں جن سے بچے کی اخلاقی تعلیم میں ایک نمایاں فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔ کسی کو ہنستا دیکھے تو خود بھی ہنستا ہے۔ ماں باپ غمگین نظر آئیں تو خود بھی ویسی ہی صورت بنا لیتا ہے۔ تجربے ارو مشق سے یہ جبلی قوت بڑھتی جاتی ہے۔ ابتدا میں اوروں کے غم سے متاثر ہوتا معلوم ہوتا ہے۔ استاد کو چاہیے کہ اسے ہمدردی کے متعلق عمدہ عمدہ کہانیاں سنائے اور یاد کرائے۔ جس حیوان کے متعلق اسے سبق دینا ہو اس کے ساتھ اچھا سلوک

کرے تا کہ بچے کے لیے ایک عمدہ مثال تقلید کرنے کے لیے قائم ہو جائے''۔۱۲۔
ہمدردی اخلاق کمال کی معراج ہے اس لیے اس جذبے کی نشو ونما کردار کی تشکیل میں مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔

(ب) بچوں میں بڑوں کی نقل کرنے کا مادہ خصوصیت سے زیادہ ہوتا ہے ماں ہنستی ہے تو وہ خود بھی بے اختیار ہنس پڑتا ہے۔باپ کوئی لفظ بولے تو اس کی آواز کی نقل اتارے بغیر نہیں رہتا۔ذرا بڑا ہوتا ہے اور کچھ باتیں بھی سیکھ جاتا ہے تو اپنے ہمجولیوں کو کہتا ہے آؤ بھئی ہم مولوی بنتے ہیں تم شاگرد بنو۔کبھی بازار کے دکان داروں کی طرح سودا سلف بیچتا ہے کبھی پھر پھر کر اونچی آواز دیتا ہے کہ چلے آؤ نا رستے لگا دیے۔اس وقت میں بڑا ضروری ہے کہ استاد اپنی مثال بچے کے سامنے پیش کرے تا کہ اسے اس کے ہر فعل کی نقل کرنے کی تحریک ہو۔۱۳۔
دوسروں کی نقل اتارنا بچوں کی فطرت ہے۔کردار کا کوئی اعلیٰ نمونہ ان کے سامنے ہو تو وہ بے محابہ اس کی نقل کریں گے اور یہ نمونہ پیش کرنے کی ذمہ داری والدین اور اساتذہ کے سر عائد ہوتی ہے۔بچوں میں جو اخلاقی صفات پیدا کرنا مقصود ہوں استاد کو خود ان کا نمونہ ہونا چاہیے۔اس کا اپنا کردار اگر معاشرتی عقائد و اقدار کا آئینہ دار نہیں تو وہ استاد بننے کا ہرگز اہل نہیں۔

(۵) استاد کا مقام:

عقل نظری کی تربیت ہو یا عقل علمی کی تحصیل علم مقصود ہو یا سیرت کی تعمیر استاد شاگرد پر سب سے زیادہ اہم اثر ڈالنے والی واحد شخصیت کی حیثیت سے اپنا کردار

ادا کرتا ہے۔ اس کے لیے لازم ہے کہ بچوں کی نشوونما کے اصولوں سے بخوبی واقف ہو، اپنے مضمون پر پوری طرح حاوی ہو اور اس کا اپنا کردار مثالی ہو۔ تعلیمی عمل میں وہ فطرت پر پوری طرح حاوی ہو اور اس کا اپنا کردار مثالی ہو۔ تعلیمی عمل میں وہ فطرت کی ترتیب اور ذہنی قواء کے ''مدارج نمو'' کو ملحوظ رکھے۔ نقل کی جبلت کو بروئے کار لانے کے لیے وہ اپنے کردار کو بچوں کے سامنے مثال کی حیثیت سے پیش کرے۔ ''معلم حقیقت میں قوم کے محافظ ہیں کیونکہ آئندہ نسلوں کو سنوارنا اور ان کو ملک کی خدمت کے قابل بنانا انہی کی قدرت میں ہے۔ سب محنتوں سے اعلیٰ درجے کی محنت اور سب کارگزاریوں سے زیادہ بیش قیمت کارگزاری ملک کے معلموں کی کارگزاری ہے۔ اگرچہ بدقسمتی سے اس ملک میں اس مبارک پیشے کی وہ قدر نہیں ہے جو ہونی چاہیے۔ معلم کا فرض تمام فرضوں سے زیادہ مشکل اور اہم ہے کیونکہ تمام قسم کی اخلاقی، تمدنی اور مذہبی نیکیوں کی کلید اسی کے ہاتھ میں ہے اور تمام قسم کی ملکی ترقی کا سرچشمہ اسی کی محنت ہے۔ پس تعلیم پیشہ اصحاب کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے پیشے کے تقدس اور بزرگی کے لحاظ سے اپنے طریق تعلیم کو اعلیٰ درجے کے علمی اصولوں پر قائم کریں۔[۱۴] استاد معاشرے کا ''محافظ'' قوم کا معمار، ملکی ترقی کا ضامن اور ملی ثقافت کا امین ہے۔ بشرطیکہ اس کا اپنا کردار قومی امنگوں کا آئینہ دار ہو۔ وہ شاگرد کا ''روحانی باپ'' ہے۔ والدین جسم کی پرورش کرتے ہیں۔ استاد روح کو سنوارتا ہے۔ روح چونکہ جسم سے اعلیٰ اور افضل جوہر ہے اس لیے استاد کا درجہ جیسا کہ ایرانی مفکر ابوعلی احمد مسکویہ (م۔۱۰۳۰) کا خیال

ہے والدین سے افضل واشرف ہے۔۱۵۔

(٦) طریق کار کے اصول:

تعلیم کے لیے تکنیکی طریقہ اور اس کے استعمال کے لیے معقول جواز نفسیات مہیا کرتی ہے جو تجربے اور مشاہدے پر مبنی ایک استقرائی سائنس ہے۔ بچوں کی نشوونما کے اصولوں پر تعلیم کی بنیاد استوار کر کے اقبال نے اسے استقرائی طریق کا پابند بنایا ہے۔ اس طریق تعلیم کی روح رواں بچے کی اپنی خود متحرکی، جستجو اور ذوق عمل ہے۔ بچہ بڑی حد تک خود اپنے آپ کو تعلیم دیتا ہے۔ اس کا زیادہ تر علم ان دریافتوں پر مشتمل ہوتا ہے جو وہ اشیاء سے موثر رابطوں کے ذریعے حاصل کرتا ہے۔ تعلیم ایک فطری عمل ہے لیکن اس کے یہ معنی ہیں کہ بچوں کو فطرت کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے۔ حیوانوں کا کردار جبلی ہوتا ہے۔ قدرت انہیں ضروری ساز و سامان سے لیس کر کے دنیا میں بھیجتی ہے۔ انسانی بچے کو حیاتیاتی اعمال کے سوا سب کچھ دنیا میں آ کر سیکھنا پڑتا ہے۔ وہ دوسروں کی رہبری اور رہدایت کا محتاج ہوتا ہے۔ یہ ہدایت اسے تعلیم مہیا کرتی ہے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ تعلیم ایک فطری عمل ہے تو اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ بچہ خود خواہش کرے جستجو کرے اور حاصل کرے۔ استاد کا کام صرف یہ ہے کہ وہ اسے ضروری سہولتیں بہم پہنچائے۔ اس کی رہنمائی اور رہبری کرے اور دانش مندی کے ساتھ اس کی خود متحرکی سے فائدہ اٹھائے۔ یہ دانش مندی مندرجہ ذیل باتوں کا لحاظ رکھنے پر مشتمل ہے۔

(الف) سب سے پہلی بات یہ ہے کہ تعلیم پیشہ اصحاب کے لیے یہ انتہائی

ضروری ہے کہ وہ ''بچوں کی نشوونما کا مطالعہ'' کریں تا کہ انہیں معلوم ہو کہ وہ کون سے امور ہیں جو عالم طفلی کے ساتھ مختص ہیں اور انہیں بچوں کی تعلیم و تربیت میں ملحوظ رکھیں۔

(ب) بچپن کے مطالعے سے یہ بات واضح ہو کر سامنے آتی ہے کہ بچہ ''ایک سراپا متحرک ہستی ہے...... اس میں اعصبی قوت کو تعمیری کاموں میں لگائے اور فطرت کے اصولوں کے مطابق بچوں کی نشوونما کا اہتمام کرے۔

(ج) ان تعمیری کاموں کے انتخاب کا اصول یہ ہے کہ وہ بچوں کو صرف ایسے کاموں میں لگائے جو ان کی ''خوشی'' کا موجب بنیں' تا کہ کھیل کود اور کام میں کوئی فرق نہ رہے۔ وہ ہمیشہ اس بات کو ملحوظ رکھے کہ صرف ''خوشی'' سے بھرپور کام ہی بچوں کی ''جسمانی اور روحانی نمو'' کا باعث بنتے ہیں۔

(د) علم کا سرچشمہ مشاہدہ ہے۔ اس لیے تعلیم کی ابتدا حواس کی مشق سے ہونی چاہیے۔ جس چیز کو دیکھنے میں بچے کو لطف آئے چھونے میں مزا آئے اور جو کام اس کی خوشی کا موجب بنے اسی میں اسے لگائے تا کہ اشیاء کے متعلق ذاتی طور پر دلچسپ معلومات وہ خود حاصل کرے۔

(ر) جب تک بچے کا مشاہدہ اور تجربہ کافی وسیع نہ ہو جائے الفاظ کے ذریعے اسے تعلیم نہ دی جائے۔

(ز) جب بچہ اشیاء سے رابطے کی بنا پر الفاظ کے معانی سمجھنے لگے تو اس کے قوائے عقلیہ و واہمہ کے مدارج نمو کے مطابق الفاظ کو ذریعہ تعلیم بنایا جائے یعنی

استاد کبھی بچے کی سمجھ سے بالاتر بات نہ کرے۔ وہ بچے کو پڑھائے۔ مضمون نہ پڑھائے۔

(س) بچوں کا اشیاء کی شکل وصورت سے زیادہ ان کے رنگ میں دلچسپی ہوتی ہے۔ رنگوں میں انہیں وہ رنگ زیادہ پسند ہوتے ہیں جو شوخ اور چمکیلے ہوں پس بچے کے ابتدائی اسباق رنگین اشیاء کے متعلق ہونے چاہئیں۔

(ش) بچہ مسلسل کسی چیز پر توجہ نہیں دے سکتا اس کی توجہ میں بھی اس طرح کی بے قراری ہے جو اسے ایک مقام پر جمنے نہیں دیتی۔ لہٰذا ہر طریق تعلیم میں اس بات کو ملحوظ رکھنا چاہیے کہ سبق طویل نہ ہوں اور چھوٹے چھوٹے حصوں پر منقسم ہوں تاکہ پڑھتے وقت بچے کے مختلف قواء کو تحریک ہو۔ اس کے علاوہ یہ بھی لازم ہے کہ ہر سبق میں ایک خاص مشترک بات ہوتا کہ ایک خاص مقام پر توجہ لگانے کی عادت بھی ترقی کرتی جاء۔ ۱٦۔ اگر سبق چھوٹا ہو تو پورا سبق ایک مرتبہ ہی پڑھا دیا جائے ورنہ سبق کو چھوٹے چھوٹے حصوں میں تقسیم کر لیا جائے اور تسلسل کو قائم رکھنے کے لیے اگلا حصہ پڑھاتے وقت پچھلے حصے سے اس کا تعلق بار بار بچے کو بتایا جائے۔

(ص) بچے کی نشوونما کا آغاز حواس کے ذریعے محسوسات کے علم سے ہوتا ہے۔ ان حسی ارتسامات (Sensations) سے بعد میں ادراک (Perception) ادراک سے تصورات (Concepts) تصورات سے تصدیق (Judgement) اور تصدیق استدلال (Inference) پیدا ہوتا ہے۔ بچے سے

ایسے تصورات کے علم کی توقع نہیں رکھنی چاہیے جس کے ضمنی مدرکات کا علم ہی اسے نہیں ہے...... جس طرح تصورات کے لیے مقابلہ مدرکات کی اور تصدیقات کے لیے مقابلہ تصورات کی ضرورت ہے ۔ اسی طرح استدلال ک لیے جو مقابلہ تصدیقات سے پیدا ہوتا ہے یہ ضروری ہے کہ بچے کے علم میں کافی تعداد تصدیقات کی ہو۔ استاد کو خیال رکھنا چاہیے کہ بچے کے مدرکات تصورات تصدیقات اور استدلالات اس کے علم کے انداز کے ساتھ ساتھ ترقی کرتے جائیں ۔۱۷

(ض) بچوں کی قوت فکر (تصور تصدیق اور استدلال کی قوت) کمزور ہوتی ہے ۔اس لیے انہیں رفتہ رفتہ معلوم سے نامعلوم' سادہ سے پیچیدہ' اور مقرون (Concrete) سے مجرد (Abstract) حقائق کی تعلیم دینی چاہیے ۔

(ط) اس اصول تدریج کے مطابق روسو (Rousseau) نے مذہبی تعلیم کو بلوغت سے دور (پندرہ بیس سال) تک ملتوی رکھا۔ اقبال نے اتنے طویل التوا کے تو قائل نہیں لیکن بہت ہی چھوٹے بچوں کو مجرد تصورات کا علم دینے کے سخت خلاف ہیں ۔خواہ ان کا تعلق حب الوطنی کے تصور سے ہو یا خدا کے تصور سے ۔ ایک برس کے بچے کو کیا علم کہ حب وطن کس جانور کا نام ہے ۔ ہمارے بعض معلم بچے کے ہاتھوں میں ایسی ابتدائی کتابیں رکھ دیتے ہیں کہ جن کا پہلا سبق خدا کی صفات سے شروع ہوتا ہے ۔مگر انہیں یہ معلوم نہیں کہ خدا ایک ایسا مجرد تصور ہے جو قوائے عقلیہ کے حد کمال پر پہنچنے اور بہت سا علم حاصل کر لینے کے بعد حاصل ہوتا

ہے اور صفات شے کا اس شے سے علیحدہ تصور کرنا ایک ایسا فعل ہے جو بچے سے کسی صورت میں ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا اس قسم کا علم دینا ممکن ہے بعض وجوہ سے اچھا ہو مگر علمی اصولوں کی رو سے بچے کے حافظے پر ایک بے جا اور غیر مفید بوجھ ڈالنے سے زیادہ نہیں ہے''۔

(ظ) سیرت کی تعمیر اور کردار کی تشکیل کے لیے ضروری ہے کہ نقل کی جبلت سے پورا پورا فائدہ اٹھایا جائے۔ بچوں میں بڑوں کی نقل کرنے کا مادہ خصوصیت سے زیادہ ہوتا ہے''۔ استاد بچوں کے لیے ایک حقیقت مجسم ہوتا ہے۔ اس لیے اس کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے کردار کو ان کے سامنے مثال کی حیثیت سے پیش کرے تاکہ ان کے دل میں اس کی نقل کرنے کی تحریک پیدا ہو۔

۱۔ عبدالواحد معینی، مرتب ''مقالات اقبال''، (لاہور: شیخ محمد اشرف ۱۹۶۳)، ص ا۔

۲۔ ایضاً، ص ۳۔۴۔

۳۔ پسٹالوزی کے نزدیک ''صحیح تعلیم اس درخت کی طرح ہے جو زرخیز پانیوں کے قریب لگا ہو۔ ایک چھوٹے سے بیج کو جس سے درخت کا ڈیزائن اس کی شکل وصورت اور حسن تناسب موجود ہوتا ہے زمین میں ڈالا جاتا ہے۔ دیکھو وہ کیسے نشوونما پاتا ہے اور تنوں، شاخوں، پتوں، پھولوں اور پھلوں کی صورت میں پھلتا پھولتا ہے۔ پودا درخت نامیاتی اجزاء کا ایک نہ ٹوٹنے والا سلسلہ ہوتا ہے جس کا

منصوبہ اس کے بیج اور جڑ میں موجود تھا۔ اسی طرح نوزائیدہ بچے میں وہ قوا مضمر ہوتے ہیں جو زندگی میں رفتہ رفتہ ظاہر ہوں گے۔ اس کی ہستی کے منفرد اجزا کے بتدریج ایک متوازن کل کی شکل اختیار کرتے ہیں اور خدا کی شبیہہ پر انسانیت کی تعمیر کرتے ہیں'' (بحوالہ ایف۔ وی۔ این۔ پینٹر ''اے ہسٹری آف ایجوکیشن'' لندن: ایلٹن اینڈ کمپنی' ۱۹۲۸ء' ص ۳۔۳۔۴۔۳)۔

''جس طرح بیج میں...... درخت کا ڈیزائن موجود ہوتا ہے اسی طرح ہر بچہ اپنی صلاحیتوں کا ثمر ہوتا ہے۔ استاد کا کام صرف یہ دیکھنا ہے کہ کوئی ناگوار اثر فطری نشو ونما کی راہ میں رکاوٹ نہ بنے'' (بحوالہ ڈبلیو۔ ایچ کلپیٹرک ''دی ایجوکیشن آف مین'' [نیویارک' فلوسوفیکل لائبریری' ۱۹۵۱] ص ۸۔ تعلیم خالی خولی لفظوں کا علم نہیں۔ اس لیے اس نے ''مصنوعی لفاظی'' کی تعلیم کو ختم کیا اور اس بات پر زور دیا کہ ''پہلے حقیقت پھر علامت' پہلے چیز پھر لفظ'' (ص ۳۰۵)۔ بچے کو جب تک اشیاء کا خاصا تجربہ نہ ہو جائے اور اس کا مشاہدہ کافی وسیع نہ ہو جائے' اسکول میں الفاظ استعمال نہ کیے جائیں۔ پسٹالوزی کے شاگردوں نے اس سے یہ اصول اخذ کیا کہ بچوں کی تعلیم میں ہمیں معلوم سے نامعلوم سادہ سے پیچیدہ اور محسوس سے مجرد حقائق کی طرف بڑھنا چاہیے۔

۴۔ عبدالواحد معینی' مرتب' کتاب مذکور' ص ۸۔۹۔

۵۔ ایضاً' ص ۴۔

۶۔ ایضاً' ص ۵۔

۷۔ ایضاً

۸۔ ایضاً ‘ص ۶۔

۹۔ ایضاً۔

۱۰۔ ایضاً ‘ص ۸۔

۱۱۔ ایضاً ‘ص ۲۔

۱۲۔ ایضاً ‘ص ۶۔

۱۳۔ ایضاً ‘ص ۵۔۶۔

۱۴۔ ایضاً ‘ص ۹۔

۱۵۔ مسکویہ ’’تہذیب الاخلاق‘‘ (مصر‘ ۱۳۲۹ھ)‘ ص ۱۴۵)۔

۱۶۔ عبدالواحد معینی ‘مرتب کتاب مذکور‘ص ۴۔

۱۷۔ ایضا!‘ص ۸۔

☆☆☆

اقبال اور وجودیت

محمد نور نبی

اقبال کا نام لب پر آتے ہی ذہن میں ایک ایسی ہمہ گیر شخصیت کی تصویر ابھرتی ہے جس کے عزائم کی بلندی ہمالہ کی چوٹی کی بلندی تھی۔ جس کے تجربات کی گہرائی بحر ذخار کی گہرائی تھی۔ جس کے خیالات کی پختگی شیشے کی دیوار کی پختگی تھی۔ جس کا کردار اسکے افکار کا آئینہ دار تھا۔ جس کے افکار کے سر چشمے سے مختلف سوتے پھوٹتے ہیں جو ادب اور فلسفہ الٰہیات مابعد الطبعیات' اخلاقیات' معاشیات' سماجیات' سیاسیات' اور نفسیات کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ اقبال نے اپنے فکر کے اظہار کے لیے ایسی شاعری کو اپنایا جو کہ ایک حقیقی شاعری ہے۔ جوان کا اوڑھنا بچھونا ہے۔ جس کی آمد ان کو اپنے دامن سے ڈھک لیتی ہے۔ جس کی بلندی اور عظمت پر سب کو اتفاق ہے۔ وہ ایک کلاسیکی شاعری ہے۔ جس میں شکوہ بھی ہے اور جواب شکوہ بھی ہے اور خرد بھی عشق بھی ہے اور مستی بھی درد بھی ہے اور درمان بھی اور خرد بھی عشق بھی ہے اور مستی بھی درد بھی ہے اور درمان بھی جس کو اقبال ترنم سے پڑھتے تھے۔ خود جھومتے تھے اور کلام کی کیف و مستی سے دوسروں کا من موہ لیتے تھے۔

اقبال کی شاعری ان کے جذبات احساسات اور شعور کی ایک کھلی ہوئی کتاب ہے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں:

عہد طفلی (بانگ درا)

تھے دیار نو زمین و آسماں میرے لیے
وسعت آغوش مادر اک جہاں میرے لیے

تصویر درد (بانگ درا)

نہیں منت کش تاب شنیدن داستاں میری
خموشی گفتگو ہے بے زبانی ہے زباں میری

مرا رونا نہیں رونا ہے یہ سارے گلستاں کا
وہ گل ہوں میں خزاں ہر گل کی ہے گویا خزاں میری

ترانہ ہندی (بانگ درا)

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا
ہم بلبلیں ہیں اس کی یہ گلستاں ہمارا

ہندوستانی بچوں کا قومی گیت (بانگ درا)

چشتی نے جس زمیں میں پیغام حق سنایا

نانک نے جس چمن میں وحدت کا گیت گایا
تاتاریوں نے جس کو اپنا وطن بنایا

جس نے حجازیوں سے دشت عرب چھڑایا
میرا وطن وہی ہے میرا وطن وہی ہے

ترانہ ملی (بانگ درا)

بازو ترا توحید کی قوت سے قوی ہے
اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے

شکوہ (بانگ درا)

ہم سے پہلے تھا تیرے جہاں کا منظر
کہیں مسجود تھے پتھر کہیں معبود شجر

خوگر پیکر محسوس تھی انساں کی نظر
مانتا پھر کوئی ان دیکھے خدا کو کیونکر؟

تجھ کو معلوم ہے لیتا تھا کوئی نام ترا؟
قوت بازوئے مسلم نے کیا کام ترا!

جواب شکوہ (بانگ درا)

عقل ہے تیری سپر عشق ہے شمشیر تری
مرے درویش! خلافت ہے جہانگیر تری

ماسوا اللہ کے لیے آگ ہے تکبیر تری
تو مسلماں ہو تو تقدیر ہے تدبیر تری

کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں

علم و عشق (ضرب کلیم)

عشق کی گرمی سے ہے معرکہ کائنات!
علم مقام صفات عشق تماشائے ذات!

عشق سکون و ثبات، عشق حیات و ممات!
علم سے پیدا سوال، عشق ہے پنہاں جواب!

مسجد قرطبہ (بال جبریل)

عشق دم جبرئیل عشق دل مصطفیؐ
عشق خدا کا رسول عشق خدا کا کلام!

کافر ہندی ہوں میں دیکھ مرا ذوق و شوق
دل میں صلوٰۃ و درود، لب پہ صلوٰۃ و درود

ساقی نامہ (بال جبریل)

شراب کہن پھر پلا ساقیا
وہ جام گردش میں لا ساقیا

تڑپنے پھڑکنے کی توفیق دے!
دل مرتضیٰ سوز صدیق دے

دما دم رواں ہے یم زندگی
ہر اک شے سے پیدا رم زندگی

ذوق وشوق (بال جبریل)

صدق خلیل بھی ہے عشق، صبر حسین بھی ہے عشق!
معرکہ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق !

لا الہ الا اللہ (ضرب کلیم)

خودی کا سر نہاں لا الہ الا اللہ
خودی ہے تیغ فساں لا الہ الا اللہ

یہ اقبال کی خودی کا ارتقاء ہے خلاق عالم نے ممکنات کی شکل میں اس کو اقبال کے اندر رو دیعت کر دیا تھا۔اس کو اقبال اپنی آزادی انتخاب صلاحیت خلق اور یقین محکم عمل پیہم اور محبت فاتح عالم وجود میں لائے۔

اب ایسی ہمہ گیر شخصیت کا موازنہ وجودیت سے کرنا یا ان کے افکار میں

وجودی عناصر (Existential Elements) تلاش کرنا' گویا آفتاب کو چراغ دکھانا ہے۔ لیکن پھر مجھ سے یہ سوال پوچھا جائے گا کہ میں نے اس موضوع کا انتخاب کیوں کیا۔

اقبال اور وجودیت (Existentialism) کا موضوع کوئی نیا موضوع نہیں ہے۔ کم از کم ہماری مادر درس گاہ [مسلم یونیورسٹی علی گڑھ] میں ابھی چند ماہ قبل شعبہ انگریزی کے زیر اہتمام اقبال صدی کے سلسلے میں اقبال سیمینار ہوا۔ اس سیمینار میں پروفیسر اسلوب احمد انصاری نے اپنا مقالہ ''وجودی نکتہ نگاہ سے اقبال کا جائزہ'' پیش کیا۔ اس سے پیشتر 'اسلام اور عصر جدید'' کے جنوری اور اپریل ۱۹۷۴ء کے شماروں میں ڈاکٹر اختر کا مقالہ ''اقبال کے فکر میں وجودی عناصر'' چھپ چکا تھا۔ ان دونوں حضرات کے نظریات میں کوئی خاص فرق نہیں ہے لیکن مقالوں کی ضخامت میں فرق ضرور ہے۔ ڈاکٹر صاحب کا مقالہ اردو میں ہے اور انصاری صاحب کا مقالہ انگریزی میں۔ دونوں حضرات نے صرف اقبال کی منظومات کا سہارا لیا ہے اور اقبال کی پختہ تر ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' کو یکسر نظر انداز کر دیا ہے۔ ڈاکٹر وحید اختر کا پروفیسر انصاری کے مقالے پر یہ اعتراض تھا کہ پروفیسر موصوف نے ''تشکیل'' کا حوالہ نہیں دیا تھا۔ لیکن جب می نے ڈاکٹر موصوف کے مقالے کا مطالعہ کیا تو خود ان کو بھی اسی جرم کا مرتکب پایا۔ چونکہ پروفیسر انصاری کا مقالہ ابھی چھپا نہیں ہے اس لیے میں وحید صاحب کے مقالے ہی پر گفتگو کروں گا۔

وحید صاحب نے اپنے مقالے میں وجودیت کے بقول ان کے چند بنیادی نکات اٹھائے ہیں اور اقبال کے اشعار کی مدد سے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ اقبال کے یہاں بھی یہ نکات ملتے ہیں'لہٰذا اقبال اصطلاحی معنوں میں وجودی نہ سہی لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ مشرق میں اسی طرح وجودی طرز فکر و احساس کے پیش رو ہیں جس طرح مغرب میں دوستوفسکی (Dostoevski) اور نطشے (Nitzsche) بیسویں صدی کی وجودیت کے ہراول مانے جاتے ہیں۔

وحید صاحب کے مقالے میں بنیادی کمی اس بات کی ہے کہ وہ جو بھی نکتہ بیان کرتے ہیں اس کی وضاحت بالکل نہیں کرتے کہ اس کے معنی کیا ہیں' وہ کس ضمن میں اس کو پیش کر رہے ہیں مثلاً فرد کی آزادی ہی کو لے لیجیے۔ پورے مقالے میں کہیں بھی فرد کی آزادی کی وضاحت نہیں کی گئی ہے۔ صرف اس بات کی نشاندہی کی گئی ہے کہ کرکے گارڈ (Kierkegaard) فرد کی آزادی کے داعی ہیں اور اقبال بھی فرد کی آزادی کے علم بردار' لیکن کرکے گارڈ کے ہاں فرد کی آزادی کا کیا تصور ہے؟ وہ کس حد تک فرد کو آزاد سمجھتے ہیں؟ کیا آزادی کا محض آزادی ہے یا اپنے ساتھ کچھ پابندیاں بھی عاید کرتی ہے؟ فرد مطلق (خدا) اور فرد متناہی (بندہ) کی آزادی میں کیا رشتہ ہے؟ کیا ایک کی آزادی دوسرے کی ضد ہے یا ایک کا دوسرے کے ساتھ آزادانہ تعاون ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔ اگر اس قسم کے سوالات سے بحث کی جاتی تو کرکے گارڈ اور اقبال اور اقبال یا دوسرے وجودی مفکرین کے تصور آزادی میں نمایاں اور بین فرق سامنے آ جاتا اور پھر وحید صاحب یہ نہیں کہتے

کہ ''اقبال نے اپنی وابستگی کو ہی جس طرح آزادی و ناوابستگی بنایا اس نے ان کے تجربے کو وہ آفاقیت دی کہ ایک طرف وہ کرکے گارڈ کے ہم زبان ہیں تو دوسری طرف عہد حاضر کے وجودین کے اس تصور آزادی کے پیش رو ہیں جو کرکے گارڈ سے بھی وسیع تر مضمرات رکھتا ہے'' ۔۱۔

اسی طرح ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں کہ ''اسرار خودی میں اقبال نے تربیت خودی کے تین مراحل پر زور دیا ہے ۔ اطاعت ضبط نفس اور نیابت الٰہی ۔ نیابت الٰہی کا مرحلہ کرکے گارڈ کے مذہبی حلقے کے مساوی ہے جو فرد کو کرکے گارڈ سے زیادہ عظمت اور فرائض سونپتا ہے ۔'' ۲۔ اب اقبال کے یہاں اطاعت اطاعت شریعت ہے ۔ضبط نفس عبادت اور ریاضت کے ذریعے نفس کی تربیت ہوتی ہے اور اس کو پاکیزگی اور طہارت عطا ہوتی ہے اور ان دونوں کا ثمرہ نیابت الٰہی ہے جو خلیفۃ اللہ کا مقام ہے اور یہ انسانی خودی کی تکمیل ہے ۔لیکن کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس طرح کرکے گارڈ کے تین مرحلے جمالیاتی (Aesthetic) اخلاقی (Moral) اور مذہبی (Religious) ایک دوسرے سے مربوط اور ایک دوسرے پر منحصر ہیں؟ کیا اخلاقی مرحلے کا انحصار جمالیاتی مرحلے پر ہے اور جمالیاتی و اخلاقی مراحل مذہبی مرحلے کو جنم دیتے ہیں؟ بالکل نہیں ۔کرکے گارڈ نے انسانی زندگی کو ان تین مراحل میں تقسیم کیا ہے اور کہیں تو ایک ہی انسان کے اندر یہ تینوں مرحلے پائے جا سکتے ہیں ۔جو ایک دوسرے سے بالکل جداگانہ ہیں اور اس کی کیفیات بھی مختلف ہیں ۔

یہ بنیادی غلطی کیوں ہوئی؟ محض اس لیے کہ ڈاکٹر صاحب نے اقبال کے نیابت الٰہی اور کرکے گارڈ کے مذہبی مرحلے کی تشریح نہیں کی۔ اگر تشریح کی جاتی تو شاید اتنی بڑی غلطی نہیں ہوتی۔

ڈاکٹر موصوف کا کہنا ہے: ''اقبال بھی کرکے گارڈ کی طرح مذہب کو مردہ وہ کہنہ' بے روح و بے عمل شعائر مذہب سے آزاد کرانا چاہتے ہیں۔ کسی صوفی کا یہ قول ہے کہ صوفی کا کوئی مذہب نہیں ہوتا اسی صداقت کا ایک رخ ہے جس کے اقبال داعی ہیں''۔۳۔ ان پر شعائر مذہب تشریح طلب ہے۔ کیا شعائر مذہب سے مراد کلمہ توحید پر ایمان' نماز' روزہ' زکوٰۃ اور حج وغیرہ سے ہے؟ یہ اسلام کے ارکان ہیں ۔کرکے گارڈ نے کلیسائی نظام کی مخالفت کی لیکن اقبال نے اسلامی ارکان پر نہ صرف زور دیا بلکہ اس کی اہمیت اور اس کے حرکی اور آفاقی پہلو کو اجاگر کر کے ان میں نئی جان ڈال دی' مثلاً اپنے تیسرے اور چوتھے خطبوں میں دعا کی اہمیت صلوٰۃ اور دوسرے ارکان پر عمل پیرا ہونے کی ضرورت کو پیش کیا۔ اور بتایا کہ پابندی اوقات صلوٰۃ ہماری خودی کی آزادی کی ضمانت ہے۔ اسی طرح دوسرا جملہ ''صوفی کا کوئی مذہب نہیں ہوتا'' تشریح طلب ہے۔

ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں ''وجودین کے نزدیک موت بھی بامعنی اور عظیم بن سکتی ہے بشرطیکہ اس کو مجبوراً قبول نہ کیا جائے۔ اس سے بھاگنے کی کوشش نہ کی جائے' بلکہ اس کا آزادانہ انتخاب کیا جائے۔ اقبال موت اور زیست کو اعتبارات اسی موضوعی وجودی تجربے کی بنا پر قرار دیتے ہیں''۔۴۔ اس کے بعد ''زبور عجم''۵۔

سے چند اشعار پیش کیے گئے ہیں:

مردن و ہم زیستن اے نکتہ رس
ایں ہمہ از اعتبارات است و بس

آنکہ حی لا یموت آمد حق است
زیستن کس در ماتم او زار نیست

ہر کہ بے حق زیست جز مردار نیست
گرچہ کس در ماتم او زار نیست

از نگاہش دیدنی ہا در حجاب
قلب او بے ذوق و شوق انقلاب

ان اشعار سے یہ نکتہ صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ موت اور زیست کس طرح اعتبارات ہیں۔ حق کے ساتھ جینا حیات مطلق ہے اور حق کے بغیر جینا موت کے مترادف ہے۔ اس کے بعد علامہ نے اس شخص کی حالت بیان کی ہے جو بغیر حق ک زندہ رہتا ہے لیکن اس میں موضوعی وجودی تجربے (Subjective Existential Experience) کا تجزیہ کہاں پر آتا ہے؟ دوسرا اہم مسئلہ یہ ہے کہ کیا اقبال کے یہاں نظریہ موت وہی ہے جو کہ وجودین کا نظریہ ہے۔ اقبال

کے نظریہ موت اور وجودین کے نظریہ موت میں زمین و آسمان کا فرق ہے اسی طرح اور دوسرے امور ہیں جن میں اقبال اور وجودین کے درمیان بین فرق موجود ہے لیکن ڈاکٹر صاحب نے انہیں غلط ملط کر دیا ہے۔ بہر حال مذکورہ بالا نکات سے یہ بات کھل کر سامنے آ گئی کہ میں نے اس موضوع کا انتخاب کیوں کیا۔

اقبال کا فلسفہ (Philosiphy of Commitment) ہے۔ اسے وابستگی کا فلسفہ اس لیے کہہ رہا ہوں کہ اقبال نے سمجھ کر پرکھ کر اور تجربے کے بعد اسلام کو اپنا نصب العین بنایا تھا۔ اقبال مسلمان صرف محض اس لیے نہیں تھے کہ وہ ایک مسلمان کے گھر میں پیدا ہوئے تھے بلکہ اس کے برعکس اقبال اپنے فکر، علم اور تجربے کی روشنی میں اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ اسلام ہی ایک صحیح دین ہے جو فرد اور جماعت دونوں میں خالص انسانی قدروں کو فروغ دے سکتا ہے۔

اقبال فرماتے ہیں: ''اسلام محض انسان کی انفرادی اخلاقی اصلاح کا داعی نہیں بلکہ عام بشریت کی اجتماعی زندگی میں تدریجی اور اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نکتہ نگاہ کو بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے ''۔٦۔ لہٰذا اقبال کے افکار کا مرکز کلام پاک ہے اگر ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' کا جائزہ لیا جائے تو یہ بات کھل کر سامنے آ جائے گی کہ جو بھی مسئلہ ہو چاہے وہ خودی کا یا انا کا علم کا ہو یا عرفان کا آزادی کا ہو یا پابندی کا۔ عمل کا ہو یا تخلیق کا'فرد کا ہو یا قوم کا۔ ہر مسئلے کی وضاحت پہلے اقبال فلسفہ' سائنس اور

نفسیات کے پس منظر میں کرتے ہیں اور قرآنی آیات پیش کر کے اس کی ہم آہنگی سے اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں۔ یہاں پر یہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ چونکہ الٰہیات اسلامیہ کا مسئلہ تھا لہٰذا قرآن کا حوالہ اس میں لازمی تھا۔ لیکن ''تشکیل جدید'' سے قطع نظر اگر ہم اقبال کی شاعری کا جائزہ لیں تو خاص کر اقبال کے تیسرے دور کی شاعری جو کہ اقبال کی شاعری کی معراج ہے کلام الٰہی کی بازگشت ہے۔ اس دور کے مطبوعات مثلاً ''اسرار خودی'' ''رموز بے خودی' 'زبور عجم' '' ''پیام مشرق'' ''بال جبریل'' ''ضرب کلیم'' اور ''ارمغان حجاز'' میں اکثر و بیشتر تلمیحات قرآنی نظر آتی ہیں۔

اس کے برعکس اگر وجودیت کو لیا جائے تو وجودیت ایک ناوابستگی (Non -Commitment) کا فلسفہ ہے۔ ناوابستگی سے میری مراد ایک ایسے فلسفے سے ہے جس میں کوئی لگام نہیں اور یہی وجہ ہے کہ وجودیت میں مختلف الرائے مفکرین جمع ہو گئے ہیں۔ وجودیت بنیادی طور پر کلیسائی نظام کے خلاف بغاوت ہے۔ یہ ایک تحریک ہے جو ہر روایتی قدر' چاہے وہ سماجی ہو یا مذہبی' کی مخالفت کرتی ہے۔ اس تحریک کی رو سے انسان مکمل طور پر آزاد ہے۔ اس کو خود سے اپنی اقدار کو تخلیق کرنا ہے۔ لہٰذا وہ وجود کو عین پر مقدم جانتے ہیں (Existence precedes Essence)۔

اس بنیادی فرق کے بعد ذرا ہم چند وجودی مفکرین کے افکار کا جائزہ لیں اور دیکھیں کہ اقبال کے افکار سے ان کی کس حد تک مطابقت ہے یا اختلاف۔

کر کے گارڈ کو بنیادی طور پر اور با قاعدہ انداز میں وجودی فلسفے کا بانی قرار دیا جاتا ہے ۔ وہ ہیگل کے پیش کردہ نظام فلسفہ ''مطلق عینیت'' (Absolute Idealism) کی پوری شدت کے ساتھ مخالفت کرتا ہے ۔اس کے مطابق ہیگل کے فکری نظام میں انسانی آزادی پنپ نہیں سکتی ۔کر کے گارڈ کے نزدیک بنیادی حقیقت فرد ہے اور وہ اس بات کو مضحکہ خیز سمجھتا ہے کہ فرد اپنی انفرادیت عقلی استدلال کے ذریعے آفاقی شعور(Universal Consciousness) میں ضم کر دے ۔

کر کے گارڈ کے نزدیک آدمی تلاش حق میں آزاد ہے ۔زندگی کے ہر مقام پر اسے انتخاب کرنا پڑتا ہے ۔وہ ہر جگہ اپنے آپ کو مختلف اور متضاد دوراہوں پر کھڑا پاتا ہے اور اسے بہر حال خود چننا پڑتا ہے کہ اور اپنے لیے اقدار کا تعین کرنا پڑا ہے ۔کر کے گارڈ کے تصور انتخاب کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس میں کسی معیار کا تعین نہیں کیا جا سکتا ہے ۔اس کے مطابق جو کچھ میں انتخاب کروں اگر اس کے لیے کوئی معیار مقرر ہو تو میں ذاتی طور پر کچھ انتخاب کرنے کی بجائے ''معیار'' کو چن لیتا ہوں ۔لہٰذا عمل انتخاب کسی بھی طرح متعین نہیں ہونا چاہیے ۔

کر کے گارڈ استدلال کے ذریعے خدا کو ثابت کرنے کا قائل نہیں ۔خدا کے رد و ثبوت میں منطقی پیارے ہمارے کام نہیں آتے ہیں ۔خدا صرف ایقان (Faith) کے ذریعے ہی پہچانا جا سکتا ہے ۔ ''حقیقت وہ ہے جو میرے لیے حقیقت ہو ۔حقیقت موضوعی ہے نہ کہ معروضی (Truth is subjective

not objective)۔حق وہی ہے جسے میں اختیار کروں۔جس کے لیے میں اپنا سب کچھ قربان کرنے کے لیے تیار ہو جاؤں اور جس کی خاطر میں زندہ رہوں‘نہ کہ جسے منطقی استدلال کے ذریعے حاصل کیا جا سکے‘‘۔۸۔آدمی جب جمالیاتی اور اخلاقی مرحلے سے گزر کر مذہبی مرحلے تک پہنچتا ہے تب وہ خدا کو بے چون و چرا تسلیم کر لیتا ہے۔صرف اعتقاد اور ایقان کے ذریعے ہی آدمی خدا سے ناطہ جوڑ سکتا ہے کیونکہ خدا غیر مرئی اور نا قابل ثبوت ہونے کے علاوہ ماورا بھی ہے۔۹۔

یاسپرس (Jaspers) کے نزدیک انسانی اقدار (Human Values) تجربوں کے انکشافات اور آزادانہ صلاحیتوں کو بارآور کرنے سے جنم پاتی ہیں آزادی انتخاب (Choice) اور آگہی (Awareness) ذات یا انا (Self) کا دوسرا نام ہے۔انتخاب کرنے کا مطلب ہی آزاد ہونا ہے اور اس لحاظ سے آدمی کی آزادی اس کا وجود بن جاتا ہے۔آدمی اس حد تک موجود ہوتا ہے جس حد تک وہ آزادانہ رائے کا استعمال کرے۔وجود اور شعور آزادی ایک ہی چیز ہیں۔۱۰۔جب بھی آدمی کسی فعل کا آزادانہ انتخاب کرتا ہے اسے یہ احساس ہوتا ہے کہ بہر حال آدمی کے لیے کچھ اقدار کی خاطر اپنے آپ کو وقف کرنا ناگزیر ہو جاتا ہے۔آزادی انسان کو نہ ثابت کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی رد۔آزادی کا ادراک اسی وقت کیا جا سکتا ہے جب آدمی میں اس ذمہ داری کا احساس ہو کہ وہ اپنے آپ کو کیا بناتا ہے اور وہ پوری طرح جاگ اٹھے۔

جب یہ احساس جاگتا ہے تو آدمی کو اپنے اردگرد وجود کا سامنا ہوتا ہے لیکن اس

کا مطلب یہ نہیں کہ میں وجود کو بحیثیت ایک معروضی شے کے سمجھ لیتا ہوں۔ وجود بجائے خود ماورائی ہے اور اس کا ادراک محض ایک تاثر ہے۔ اس ذاتی تاثر یا احساس کو کسی بھی طرح ماورائی وجود (Transcendental Existence) کو ثابت کرنے کے لیے استعمال نہیں کیا جا سکتا ہے نہ ماورائی وجود کو ثابت کرنے کے لیے کسی کے پاس کوئی پرائیویٹ (نجی) ثبوت ہو سکتا ہے۔ ۱۱

ظاہر ہے کہ ماورائی وجود کو ثابت کرنے کے یے کسی سائنسی استنباط کو پیش نہیں کیا جا سکتا۔ آدمی ماورائی وجود کے ساتھ اپنا رشتہ صرف فلسفیانہ ایقان (Philosophic Faith) کے ذریعے ہی استوار کر سکتا ہے۔ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ آدمی ماورائی وجود اور اس کے رشتے سے سرے ہی سے منکر ہو جائے کیونکہ ماورائی وجود کو پایہ ثبوت تک تو نہیں پہنچایا جا سکتا۔ اس کی تصدیق یا تردید کے لیے آدمی آزاد ہے۔ آدمی کرکے گارڈ کی طرح اس کی تصدیق کر سکتا ہے یا نطشے کی طرح اس کی تردید۔ یہ آدمی کی اپنی مرضی ہے ۱۲۔

مارسل (Marcel) جب انسانی زندگی کے مفہوم آزادی اور کدا کے وجود جیسے مسائل سے دوچار ہوتا ہے تو اقرار کرتا ہے کہ کوئی بھی ایسا معروضی انداز فکر اختیار نہیں کیا جا سکتا ہے جس سے ان سوالات کا جواب حاصل ہو سکے۔

دوسرے وجودیوں کی طرح مارسل بھی وجود (Bieng) کے تجزیے کے ذریعے ہی سے اپنے نظام فلسفہ کی شروعات کرتا ہے۔ اور عرفانی یا نروان کے امکانات تلاش کرنے کی مہم میں سرگرداں پھرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ معروضی بحث

تحیص سے ہٹ کر وجود کی تصدیق باطنی مشاہدات اور اندرونی تجربات کی بھٹی میں تپ کر ہی حل کی جا سکتی ہے اس کے مطابق چند مخصوص باطنی مشاہدات و تجربات جیسے محبت خوشی امید اور یقین مثبت شواہد کی حیثیت سے ایک لامتناہی وجود (Inexhaustible Presence) کی طرف نشان دہی کرتے ہیں۔ یہ ہی لامتناہی موجود خدا ہے۔ وجود مطلق (Absolute Being) اگرچہ فکری نقطہ نظر سے بھی واضح نہیں ہو پاتا مگر اس سے زندگی کی تخلیقی راہیں منور ضرور ہو جاتی ہیں۔ ۱۳۔ مارسل کہتا ہے کہ وجود مطلق سے پیار کا رشتہ قائم کرنے کے لیے آدمی کو انا پرستی کی قید سے باہر نکلنا پڑتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اس محبت کے رشتے کے غیر مشروط تقاضوں کا جواب اسی صورت میں دیا جا سکتا ہے۔ کہ آدمی میں تخلیقی وفاداری (Creative Fidelity) کی صلاحیت موجود ہو۔۱۴

وجودی مفکرین میں سے میں نے کرکے گارڈ یا سپرس اور مارسل کا انتخاب کیا کیونکہ یہ تینوں مفکرین خدا پر یقین رکھتے تھے اور اقبال خدا کے عاشق و شیدائی ہیں۔ اس لیے کم از کم یہ نکتہ تو دونوں میں مشترک ہے۔ وجودی مفکرین کے بعد اب آیئے اقبال کے ذات الٰہیہ کے تصور کا سرسری جائزہ لیں۔

علامہ فرماتے ہیں کہ واردات مذہبی کی بنا پر جو حکم لگایا جاتا ہے فلسفیانہ معیار پر پورا اترتا ہے۔ پھر جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے نسبتاً زیادہ اہم عوالم پر اس خیال سے نظر ڈالتے ہیں کہ ان کا سلسلہ ایک دوسرے سے جوڑ دیں تو اس اہم حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ ہمارے محسوسات و مدرکات کی اساس بالبصر اور

تخلیقی ہے جس کو موجود ایک انا ہی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ یہی مطلق ''انا'' ہے جس کی انفرادیت کے پیش نظر قرآن پاک نے اس کے لیے اللہ کا اسم معرفہ استعمال کیا ہے اور پھر اس کی مزید وضاحت سورہ اخلاص کی آیات میں کی لیکن مشکل یہ ہے کہ ہمارے لیے فرد کا صحیح تصور قائم کرنا کوئی آسان بات نہیں۔ انفرادیت کا کمال ہی یہ ہے کہ کسی جسم زندہ کا کوئی حصہ الگ تھلگ اپنی ہستی برقرار نہ رکھ سکے۔ اس صورت میں توالد اور تناسل کا عمل ناممکن ہوتا کیونکہ توالد اور تناسل کا مطلب ہے جسم سابق کے ایک ٹکڑے کا اس طرح منفعل ہونا کہ اس سے ایک نیا جسم وجود میں آ سکے۔ لہٰذا فرد کامل کی ذات جو بہ حیثیت ایک انا کے اپنے آپ ہی محدود دوسروں سے الگ تھلگ بے مثل اور یکتا ہے' توالد اور تناسل کے رجحان سے بالاتر ہے۔ انائے کامل کی یہی خصوصیت ذات الٰہی کے اس تصور کا بنیادی جز ہے جو قرآن پاک نے اس باب میں قائم کیا ہے۔۱۵

اس کے بعد علامہ اقبال نے اللہ نور السموت کی تشریح کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ نور کا اشارہ ذات الٰہیہ کی مطلقیت کی طرف ہے۔۱۶

اب دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انفرادیت کے معنی کیا متناہیت کے نہیں۔ علامہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ ذات الٰہیہ کی لامتناہیت کا قیاس مکانی لامتناہیت پر نہیں کرنا چاہیے۔ لامتناہیت خواہ مکانی ہو یا زمانی' اس کو مطلق ٹھہرانا غلط ہے۔ ذات حقیقی کی تخلیقی فعالیت کا فہم جب ہی ممکن ہے کہ فکر اس کی ترجمانی زمان و مکان کے رنگ میں کرے اور اس کے لیے مکان و زمان گویا اس کے وہ ممکنات

ہیں جن کا تھوڑا بہت تصور ہم اپنے زمان و مکان کی مدد سے کر لیتے ہیں قطع نظر اس کے کہ ان کی نوعیت سرتاسر ریاضیاتی ہے۔ حالانکہ ذات الٰہیہ کے ماورا اور اس کی تخلیقی فعالیت کے علاوہ زمان و مکان کا وجود ہی نہیں کہ ہم اس کو دوسری ذات کی نسبت سے زماناً اور مکاناً محدود یا الگ تھلگ ٹھہرادیں۔ ۱۷

عقلی اعتبار سے دیکھا جائے تو قرآن مجید نے ذات الٰہیہ کا جو تصور قائم کیا ہے اس کے دوسرے اہم اجزا ہیں: اس کی خلقیت' اس کا علم' قدرت کا معاملہ دیمومت (Eternity) وغیرہ۔ ۱۸

علامہ نے اپنی دلیل کے دوران برگسان (Bergson) فارنل (Farnell) حضرت بایزدی بسطامی' پروفیسر اڈنگٹن (Eddington) ابوہاشم 'ابوبکر باقلانی' پروفیسر میکڈانلڈ (Macdonald) ڈاکٹر زویمر (Zwemer) اشاعرہ' پروفیسر وایٹ ہیڈ (Whitehead) مولانا رومی' ہیگل (Hegel) امام رازی' نیوٹن (Newton) پروفیسر رانگیر (Rongier) پروفیسر الیگزینڈر (Alexander) عراقی' ناؤمن (Naumann) وغیرہ کے نظریات کا بھی جائزہ لیتے ہیں اور ان میں سے جو نکات ان کی تائید میں ہوتے ہیں ان کو تو وہ اپناتے ہیں اور جو چیزیں ان کے خلاف جاتی ہیں ان کو وہ رد کر دیتے ہیں۔ ۱۹

اس اقتباس سے میرا مطلب یہ ثابت کرنا ہے کہ علامہ نے ذات الٰہیہ کے تصور کے لیے سب سے پہلے قرآنی آیت کو لیا اور کلام پاک میں جو ذات الٰہیہ کا تصور پیش کیا گیا ہے اسکو من وعن تسلیم کرنے کے بعد قرآنی تصور کی وضاحت کے

لیے مغربی فلسفہ قدیم اور جدید فلسفہ اسلام، سائنس اور نفسیات کی موجودہ دنیا سے دلائل اور براہین پیش کیے اور بلا شبہ بعض تصورات کی وضاحت کے لیے انہوں نے ذاتی شعور اور تجربات کے تجزیے کا بھی سہارا لیا ہے۔ مثلاً علامہ فرماتے ہیں:

"اگر زمانے کے فہم میں صرف خارج سے قدم بڑھایا گیا تو اس کی حقیقت کا صرف ایک حد تک ہی ادراک ہو سکتا ہے۔ اس کا صحیح طریقہ یہ ہو گا کہ ہم اپنی حیات شاعرہ کا تجزیہ (Phychological analysis of our conscious experience from purely objective point of view) یا اعتبار نفسیات بڑی احتیاط سے کریں کیونکہ زمانے کی حقیقت کا انکشاف ہماری واردات شعور ہی ہوتا ہے۔ نفس بصیر کی زندگی تو استدام محض کی زندگی ہے۔ یعنی تغیر سے تواتر کی۔ یہ دوسری بات ہے کہ جب نفس انسانی خلوت سے جلوت یعنی قدر آشنائی سے کارفرمائی کی طرف بڑھتا ہے یا دوسرے لفظوں میں وجدان سے فکر کی جانب تو اس زمان جوہری کی تخلیق ہو جاتی ہے۔

اب اگر واردات شعور کی نوعیت کا لحاظ رکھا جائے کیونکہ واردات شعور ہی سے ہمارے علم کا آغاز ہوتا ہے۔ تو ہم ایک ایسا تصور بھی قائم کر سکتے ہیں جس میں ثبات و تغیر یعنی زمانہ بحیثیت مجموعہ جواہر ایک دوسرے کی ضد نہیں رہتے۔ لہذا جب ہم اپنی واردات شعور کے پیش نظر اس "انا" کی زندگی کا تصور جو ہر شے پر محیط ہے نفس متناہیہ کی مماثلت پر کرتے ہیں تو اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ مطلق انا کا زمانہ ایک ایسا تغیر ہے جس میں اگر جوہریت کارفرما نظر آتی ہے تو محض اس کی

تخلیق حرکت کے باعث ۔لہذا ''انا'' کی زندگی اگر ایک طرف دیمومت کی زندگی ہے یعنی تغیر سے تواتر کی تو دوسری طرف زمان مسلسل کی۔ان معنوں میں کہ وہ ایک پیانہ ہے تغیر سے تواتر کا اور اس سے نامی طور پر وابستہ ۔قرآن مجید کے اس ارشاد لہ اختلاف اللیل والنہار کا مطلب بھی ہم کچھ یوں ہی سمجھ سکتے ہیں ۔ ۲۰

علامہ مزید فرماتے ہیں:''جب ہم حقیقت کا کوئی مثبت تصور قائم کرتے اور اس کی بنا اس امر پر رکھتے ہیں کہ ہمارے اپنے محسوسات و مدرکات (Experience) میں اس کا انکشاف جس طرح ہورہا ہے اس لحاظ سے اس کی نوعیت کا تعین کریں تو پھر منطقی نفیوں کا سوال پیدا کرنا بے سود ہوگا۔اس لیے جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کا جائزہ لیتے ہیں تو اس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ حقیقت مطلقہ ایک بابصر حیات (Rationally directed life) ہے۔اور جیسا کہ ہمی اس کا احساس خود اپنی ذات میں ہوتا ہے ہمیشہ اپنے آپ میں پیوست اور کسی نقطے پر مرتکز رہتی ہے لہذا اس حقیقت کے پیش نظر حیات مطلقہ کا تصور اگر ''انا'' کی شکل میں کیا گیا تو یہ کیسے ممکن ہے کہ اس ذات سے جو علیم وخبیر ہے اورا س کے ساتھ ساتھ شۓ معلوم کی اساس بھی علام استدلال (Discursive Knowledge) کا اسناد کرسکیں خواہ یہ علم اپنی جگہ لامتناہی ہی کیوں نہ ہو۔بدقسمتی سے یہاں زبان پر ادائے مطلب سے قاصر ہے۔ہمارے پاس حل کے لیے کوئی لفظ نہیں جو اپنے معلوم کا آپ ہی خالق ہو۔ ۲۱

اللہ تعالی کی قدرت کاملہ میں اس کی حکمت کا بڑا دخل ہے۔اسکی لاانتہا اور

لامحدود طاقت کا اظہار کسی بے راہ اور من مانے طریق پر نہیں ہوتا۔ اس میں ایک اصول باقاعدگی اور ایک نظم اور ترتیب کارفرما ہے۔ قرآن مجید کا اشارہ ہے کہ ''جو بھی خیر ہے اسی کے ہاتھ میں ہے'' ۔۲۲

اب ذرا ہم اقبال اور وجودی منکرین کے افکار کا موازنہ کریں۔ کرکے گارڈ' یاسپرس اور مارسل تینوں نے عقلی اعتبار سے منطقی دلائل سے اور سائنسی اصول سے اللہ تبارک تعالیٰ کے تصور اور علم سے انکار کیا۔ اور محض ایقان اور اعتقاد سے اللہ کو حاصل کرنے کا ذریعہ گردانا ہے۔ لیکن اس کے برعکس علامہ اقبال نے کس عمدگی سے عقل سائنس نفسیات اور شعور کے آئینے میں اللہ تعالیٰ کی وحدانیت' تولد اور تناسل سے اللہ کا منزہ ہونا اللہ تبارک تعالیٰ کی مطلقیت' خالقیت' قدرت کاملہ' عیمومت اور ان کے نظم وضبط کا مرقع پیش کیا اور اس کے بعد ایقان اراعتقاد کے منصب پر فردِ متناہی کو فائز کیا یاسپرس کے یہاں ''وجود بجائے خود ماورائی ہے اور اس کا ادراک محض ایک تاثر ہے'' ۲۳

اقبال کے یہاں بھی وجود مطلق ماورائی ہے۔ لیکن ماورائی ہونے کے باوجود ہم بھی اپنے واردات شعور کے پیش نظر اس کا تصور قائم کرتے ہیں اور اس وجود مطلق کا انکشاف ہمارے اپنے محسوسات اور مدرکات میں ہوتا ہے جس کی بنا پر ہم حقیقت مطلقہ کو ایک بابصر حیات گردانتے ہیں۔

کرکے گارڈ کے تصور انتخاب کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ اسمیں کسی معیار کا تعین نہیں ہوسکتا۔ اس کے مطابق جو کچھ میں انتخاب کروں اور اس کے

لیے کوئی معیار مقرر ہو تو میں ذاتی طور پر کچھ انتخاب کرنے کے بجائے ''معیار'' کو چن لیتا ہوں۔ لہذا عمل انتخاب کسی بھی طرح متعین نہیں ہونا چاہیے۔ ۲۴

لیکن اس کے برعکس علامہ فرماتے ہیں کہ میری شخصیت کا یہ مطلب نہیں کہ آپ مجھے شے سمجھیں میں شے نہیں عمل ہوں۔ میرے محسوسات و مدرکات کیا ہیں؟ اعمال و افعال کے وہ سلسلے جن میں ہر عمل دوسرے پر دلالت کرتا ہے ار جو ایک دوسرے سے وابستہ ہے تو اس لے کہ ان میں کوئی رہنما مقصد کام کر رہا ہے۔ اگر آپ سچ مجھ کو جاننا چاہتے ہیں تو آپ کو مجھے دیکھنا ہوگا۔ آپ کو دیکھنا ہوگا کہ میں جب کسی شے پر حکم لگاتا ہوں یا کوئی ارادہ کرتا ہوں تو اس میں میرا رویہ کیا ہوتا ہے' میرے مقاصد کیا ہیں اور تمنائیں کیا ہیں۔ یوں ہی آپ میری ذات کی ترجمانی کریں گے مجھ کو سمجھیں گے اور جان لیں گے''۔ ۲۵

اس طرح خودی کے اعمال و افعال میں ہدایت اور بامقصد ضبط اور تصرف کے دوگونہ عناصر کارفرما ہوتے ہیں۔ ۲۶

لہذا علامہ کے نزدیک انتخاب کرنے کے لیے رہنما مقصد نہایت ہی لازمی اور ضروری ہیں۔ وہ رہنما مقصد کیا ہے؟ اقبال نے ''اسرار خودی'' ''ساقی نامہ'' اور اکثر دوسرے مقامات پر اس ضروری سوال کا جواب دیا ہے۔ تفصیل میں جانے کے لیے وقت اور ضخامت درکار ہے۔ لہذا ایک ہی جملہ میں اس طرح سے ادا کروں گا کہ یہ انا کے اندر زندگی کے عمل کی تکمیل ہے''۔ اس عظیم مقصد کے لیے انا کو تین منزلوں سے گزرنا پڑتا ہے: (۱) قانون کی پابندی (۲) ضبط نفس اور (۳)

نیابت الٰہی۔ اقبال نے ان تینوں مراحل کی تشریح اسرار خودی اور اپنے لیکچر خودی' جبر وقدر اور حیات بعد الموت میں تفصیل سے کی ہے۔ مختصراً میں یہ عرض کروں گا کہ اطاعت قانون الٰہی یا شریعت کی اطاعت ہے۔

در اطاعت کوش اے غفلت شعار
می شود از جبر پیدا اختیار

تا کس از فرماں پذیری کس شود
آتش از باشد ز طغیان خس شود

آخر کا بند ہے:

شکوہ سنج سختی آئیں مشو
از حدود مصطفیٰ بیروں مرو ۲۷

ضبط نفس یا نفس پر قابو پا لینے کا مطلب اپنی ذات کا تعین اور اپنی شخصیت کا احساس کر لینا ہے اور یہ انانیت کی سب سے اعلیٰ صورت ہے۔ اس کا مطلب اپنی رائے میں آزاد ہونا اور اپنے اقوال احساسات اور افعال میں خود حکمران ہونا ہے۔ نہ کہ دوسروں کے احکامات کی پیروی کرنا:

مرد شو آور زمام او بکف
تا شوی گوہر اگر باشی خزف

۱۔ ''اسلام اور عصر جدید'' ج ۶' شمارہ ۲' (اپریل ۱۹۷۴ء) ص ۵۵۔

۲۔ ایضاً ' ص ۵۷۔۵۸

۳۔ ایضاً ' ص ۵۵۔

۴۔ ایضاً ' ص ۴۷۔

۵۔ ''زبور عجم'' (کلیات اقبال فارسی) ' ص ۱۹۱۔

۶۔ ''حرف اقبال'' ' ص ۲۵۱۔

Encyclopedia of Philosophy ' ۳۳۷/۴۔

۸۔ Contemporary Philosophy, F. Copleston

(لندن: ۱۹۷۳ء' سرچ پریس)) ' ص ۱۵۳۔

۹۔ ایضاً۔

۱۰۔ Encyclopedia of Philosophy ۲۵۶/۴۔

۱۱۔ Copleston ' کتاب مذکور' ص ۱۶۳۔

۱۲۔ ایضاً ' ص ۱۶۴۔

۱۳۔ Encyclopedia of Philosophy ۱۵۴/۵۔۱۵۵

۱۴۔ ایضاً!۔

۱۵۔ اقبال Reconstruction of Religious Thought in Islam ص ۵۹۔۶۰۔

۱۶۔ ایضاً ' ص ۶۰۔۶۱

۱۷۔ ایضاً ص ۹۱

۱۸۔ ایضاً

۱۹۔ ایضاً۔تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو تیسرا خطبہ

۲۰۔ ایضاً‘ ص ۲۷۔۳۷

۲۱۔ ایضاً ص ۴۷

۲۲۔ ایضاً ص ۹۸

۲۳۔ Copleston کتاب مذکور ص ۱۶۳

۲۴۔ Encyclopedia of Philosophy ۳۳۷/۴

۲۵۔ اقبال کتاب مذکور۔ص ۹۸۔

۲۶۔ ایضاً ص ۲۔۱۔۳۔۱

۲۷۔ ''اسرار خودی'' (کلیات اقبال فارسی) ص ۴۱

ہر که برخود نیست فرمانش رواں

می شود فرماں پذیر از دیگراں ۲۸

نفس پر قابو پانے اور خوف‘ ریا کاری‘ فحاشی‘ برائی اور تن پروری سے بچنے کے لیے اقبال اسلام کے ارکان خمسہ‘ توحید‘ صلوٰۃ‘ صوم‘ حج اور زکوٰۃ کو بہت ضروری سمجھتے ہیں۔

لا اله باشد صدف گوہر نماز

قلب مسلم را حج اصغر نماز

در کف مسلم مثال خنجر است
قاتل فحشا و بغی و منکر است

روزه بر جوع و عطش شبخوں زند
خیبر تن پروری را بشکند

مومناں رافطرت افروز است حج
ہجرت آموز و وطن سوز است حج

دل ز حتیٰ تنفقوا محکم کند
زر فزاید الفت زر کم کند

ایں ہمہ اسباب استحکام تست
پختہ محکم اگر اسلام تست ۲۹

نیابت الٰہی خودی کی آخری منزل ہے ۔ نیابت الٰہی کے متعلق اقبال ڈاکٹر نکلسن کو لکھتے ہیں:

''نیابت الٰہی اس زمین پر انسانی نشو و نما کا تیسرا اور آخری درجہ ہے۔ نائب کی حیثیت کرہ زمین پر خلیفہ اللہ کی ہے۔ وہ کامل ترین انا ہے۔ وہ انسانیت کا مقصد اور ذہنی اور جسمانی دونوں قسم کی حیات کا منتہٰی ہے۔ اس میں ہماری زندگی کی بے آہنگی ہم آہنگ بن جاتی ہے۔ اس زندگی میں خیال و عمل استدلالی اور فکری علم سب ایک ہو جاتے ہیں۔ نخل انسانیت کا وہ آخری ثمر ہے۔ نوع انسانی کا وہ حقیقی حاکم ہے۔ اس کی حکومت خدا کی حکومت ہے۔ ارتقا میں ہم جتنا آگے بڑھتے ہیں اتنا ہی اس سے نزدیک ہوتے جاتے ہیں۔ اس تک پہنچنے میں ہم معیار حیات کے اعتبار سے اپنے آپ کو بلند کرتے ہیں۔''۳۰

۲۸۔ ایضاً! 'مرحلہ دوم ضبط نفس' ص ۴۲

۲۹۔ ایضاً 'ص ۴۳

۳۰۔ سعید احمد رفیق '''اقبال کا نظریہ اخلاق'' (لاہور: ۱۹۶۱' ادارہ ثقافت اسلامیہ) ص ۵۱

تیرا جلال و جلال مرد خدا کی دلیل
وہ بھی جلیل و جمیل تو بھی جلیل و جمیل

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ

غالب و کار آفریں کار کشا کارساز

خاکی و نوری نہاد بندہ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز

نرم دم گفتگو گرم دم جستجو
رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاک باز

نقطہ پرکار حق مرد خدا کا یقین
اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز

عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ
حلقہ آفاق میں گرمی محفل ہے وہ۳۱

اب آیئے اقبال کی روشنی میں کرکے گارڈ کے تصور کا جائزہ لیں Either/or میں کرکے گارڈ انسانی زندگی کو تین مراحل میں تقسیم کرتا ہے۔(۱)جمالیاتی (۲) اخلاقی اور(۳)مذہبی۔ جمالیاتی اور اخلاقی سطحون پر فرد آزاد نہیں ہے مذہبی سطح پر فرد آزاد ہے۔ وہ اپنی اندرونی آواز کے تابع ہے۔فرد کی آزادی مکمل ہے اور وہ اپنی کائنات خود انتخاب کرتا ہے۔کرکے گارڈ جمالیاتی اور اخلاقی مراحل کو دو کردار

کے ذریعے ادا کرتا ہے۔ جمالیاتی نقطہ نظر ایک نوجوان آدمی ادا کرتا ہے اور اخلاقی ایک بزرگ آدمی پیش کرتا ہے۔ ان دو متبادل نقطہ ہائے نظر میں کرکے گارڈ اخلاقی نقطہ نظر کے حق میں بحث زیادہ کرتا ہے۔ ایک طرف تو کرکے گارڈ کہتا ہے کہ اختیار یا چننے میں کوئی معیار نہیں ہونا چاہیے لیکن دوسری طرف وہ اخلاقی نقطہ نظر کو فوقیت دینے کی کوشش کرتا ہے ایک اقتباس میں کرکے گارڈ کہتا ہے کہ اگر آدمی کافی اشتہا (Passion) اور خواہش کے بعد چنتا ہے تو یہ اشتہا یا خواہش اختیاری فعل کے لیے کی گئی غلطیوں کا بھی ازالہ کرے گی۔۳۲

اخلاقی درجے سے مذہبی درجے تک منتقل ہونے کے عمل کو واضح کرنے کے لیے حضرت ابراہیم کی مثال دی جاتی ہے۔ خدا حضرت اسحاق کی قربانی مانگ کر حضرت ابراہیم سے ایک ایسا تقاضا کر رہا ہے جو خلاف اخلاق ہے۔ لیکن حضرت ابراہیم کو ایقانی جست (Leap of Faith) لگانی ہے۔ ایسے موقع پر آدمی کو بے معیار مرضی سے کام لینا پڑتا ہے۔ عام اور آفاقی اصول یہاں اس کی مدد نہیں کر سکتے۔ یہاں فرد کو اپنے ہی تابع کام کرنا پڑتا ہے۔۳۳

اب ذرا اقبال کی تین منازل' اطاعت' ضبط نفس اور نیابت الٰہی کو دیکھیے اور کرکے گارڈ کے تین مراحل جمالیاتی' اخلاقی اور مذہبی کا تجزیہ کیجیے۔ دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ صرف فرق ہی نہیں بلکہ ایک کا دوسرے سے کوئی تانا بانا ہی نہیں ملتا ہے۔ میں ایک اہم نکتے کی وضاحت یہاں پر کر دوں کہ اقبال کے فلسفے میں ''انا'' یا ''فرد'' شروع ہی سے آزاد اور مطلق آزاد رہتا ہے۔ آزادی فرد کی

صفت ؛ ہے ۔بغیر آزادی کے عمل کا مفہوم واضح نہیں ہوسکتا اور بغیر عمل کے تخلیق ناممکن ہے ۔لہذا خودی کے استحکام کے لیے فرد شروع سے ہی اپنی آزادی سے تخلیق میں سرگرم عمل رہتا ہے ۔لیکن کر کے گارڈ کے یہاں مذہبی سطح پر آ کر فرد میں مکمل آزادی ہوتی ہے ۔دوسرے حضرت ابراہیم کے لی حضرت اسحاق کی قربانی ایک ایقانی جست ہے مگر اخلاقی جرم؛ لیکن اقبال کے یہاں یہ خودی کا درجہ کمال ہے ۔یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال کہتے ہیں:

صدق خلیل بھی ہے عشق ، صبر حسین بھی ہے عشق!
معرکہ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق! ۳۴

یہ اخلاقی ، روحانی ، مذہبی اور نفسیاتی ہر اعتبار سے بلند و برتر مقام ہے ۔یہ محض ایقانی جست نہیں ہے بلکہ عمل و کردار کی پختگی کا ثمرہ ہے ، ایمان کی

۳۱۔ ''بال جبریل'' (کلیات اقبال اردو) ص ۹۶۔۹۸

۳۲۔ کر کے گارڈ Either/Or ، ۲/۲۲۳۔

۳۳۔ Encyclopedia of Philosophy ، ۴/۳۳۸۔۳۳۹۔

۳۴۔ ''بال جبریل'' (کلیات اقبال اُردو) ، ص ۱۱۲۔

کسوٹی ہے اور عشق کی پختگی کجا کر کے گارڈ اور کجا اقبال!

ہمارے پاس کوئی ایسا ثبوت نہیں ہے جس سے ہم یہ کہہ سکیں کہ اقبال نے براہ

راست وجودی مفکرین کا مطالعہ کیا ہے یا ان سے اثر لیا ہے۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ اقبال کے افکار پر نطشے کا اثر تھا' اور نطشے وجودیت کا پیش رو مانا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے اقبال گو کہ براہ راست نہیں تو کم از کم بالواسطہ وجودیت سے مستفید ہوئے تھے۔ اقبال پر نطشے کے تتبع کا الزام سراسر غلط ہے۔ اس کی کہانی خود اقبال کی زبانی سنیے۔ اقبال پروفیسر نکلسن کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

''.....بعض انگریز تنقید نگاروں نے اس سطحی تشابہ اور تماثل سے جو میرے اور نٹشے کے خیالات میں پایا جاتا ہے دھوکا کھایا ہے اور غلط راہ پر پڑ گئے ہیں......

''وہ انسان کامل کے متعلق میرے تخیل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے خلط بحث کر کے میرے انسان کامل اور جرمن مفکر کے فوق الانسان کو ایک ہی چیز فرض کر لیا ہے۔ میں نے آج سے تقریباً بیس سال قبل انسان کامل کے متصوفانہ عقیدے پر قلم اٹھایا تھا اور یہ وہ زمانہ ہے جب نہ تو نطشے کے عقائد کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا اور نہ اس کی کتابیں میری نظروں سے گزری تھیں۔''

۳۵۔

اقبال اپنے چوتھے خطبے میں خودی' جبر و قدر اور حیات بعد الموت میں نطشے کے عقیدے رجعت ابدی کے متعلق فرماتے ہیں: ''رجعت ابدی کی بنا اس مفروضے میں ہے کہ کائنات میں توانائی کی مقدار ہمیشہ یکساں رہتی ہے''۔ اقبال اس کی تنقید کرتے ہیں اور مزید کہتے ہیں ''اس عقیدہ کو میکانیت کی ایک کڑی سے تعبیر کرنا چاہیے۔ نطشے نے زمانے کا صحیح تصور پیش نہیں کیا ہے۔ اس کے علاوہ نطشے کا فوق

البشر کسی آرزو اور تمنا کا سبب نہیں بن سکتا' کیونکہ انسان کو کسی نادر اور اچھوتی شے کی تمنا ہوتی ہے لہٰذا یہ خطرہ اس تقدیر پرستی سے بھی برتر ہے جس کو لفظ قسمت سے ادا کیا جاتا ہے۔ یہ وہ عقیدہ ہے جس سے رجحانات عمل فنا ہو جاتے ہیں اور

۳۵۔ شیخ عطاء اللہ' مرتب: ''اقبال نامہ'' ۱/۴۷۵۔

خودی اپنا اطناب کھو بیٹھتی ہے۔''۳۶۔

اقبال پر اس نظریے پر اس تحریک اور ہر اس فکر کی شدت سے مخالفت کرتے ہیں جو فکر' جو نظریہ اور جو تحریک ان کے فلسفہ خودی کے مانع آتی ہے۔

وجودی مفکرین عام طور پر انسان کی زندگی کو ناول اور ڈرامے کے ذریعے پیش کرتے ہیں۔ وہ زندگی کے وجود کو اس مرحلے سے لیتے ہیں کہ جہاں سے انسان شعوری طور پر اپنی زندگی شروع کرتا ہے۔ یہ ہی وہ نکتہ ہے جہاں وہ کہتا ہے کہ ''وجود کو عین پر تقدم ہے''۔ پھر وہ اس گوشت پوست کی انسانی زندگی کا تجزیہ کرتے ہیں۔ اس زندگی میں کھ بھی ہے اور درد بھی' خوف بھی ہے اور ہراس بھی' یاس بھی ہے اور حزن بھی' کامیابی بھی ہے اور ناکامی بھی۔ اس کے زندگی موت سے ہمکنار ہوتی ہے اور وجودی فکر کا موت کے ساتھ خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ہر وجودی مفکر' وہ خدا کا اقرار کرتا ہو یا خدا کا منکر ہو' انسانی زندگی کے تجزیے میں صرف شعوری زندگی سے شروع کر کے لحد کے پہلے تک ہی اس کو محدود رکھتا ہے۔ چونکہ ان

مفکرین کے یہاں جو خدا پر ایمان رکھتے ہیں خدا پر ایمان صرف ان کا یقین ہے' صرف ان کی موضوعیت (Subjectivity) ہے جو کسی فکری نظام یا تصورات کے ذریعے پیش نہیں کی جاسکتی۔ اس کے برعکس اقبال کی ''انا'' اقبال کا فرد اپنی زندگیکو ابتدا ہی سے شروع کرتا ہے۔ اقبال نے قصہ آدم میں آدم کی جنت کی زندگی کو جبلت کی زندگی اور دنیاوی زندگی کو عمل اختیار تخلیق اور آزادی کی زندگی کہا ہے۔ ابتدا میں فرد کی آزادی اور تخلیقی قوت کمزور رہتی ہے۔ آدم کی نافرمانی اس کا پہلا اختیاری عمل تھا۔ ۳۷۔

ابتدا میں انسان ناتجربہ کار ہوتا ہے۔ اس میں پختگی نہیں ہوتی۔ لیکن آہستہ آہستہ ایک نصب العین کے تحت' ایک ضابطے کے مطابق فرد اپنی تخلیقی قوت اور آزادی میں اپنے پیہم عمل سے پختگی حاصل کرتا ہے۔ وہ ماحول کا مقابلہ

۳۶۔ اقبال' کتاب مذکور' ص ۱۰۹۔

۳۷۔ سید نذیر نیازی' مترجم' ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' (ترجمہ خطبات اقبال) (لاہور: ۱۹۵۹ء' بزم اقبال) ' ص ۱۲۴۔۱۲۹۔

کرتا ہے۔ دکھ' درد' کامیابی' ناکامی' صحیح اور غلط راستے کو اختیار کرتے ہوئے ہر دوراہے پر انتخاب کرتے ہوئے اپنی منزل کی تلاش میں چلتا ہے۔ اس کی یہ تلاش' اس کی یہ جستجو اس کی یہ لگن' اس کا یہ شوق جاری رہتا ہے حتیٰ کہ موت بھی اس

کو ختم نہیں کر پاتی ۔موت تو صرف ایک راستہ ہے ایک وقفہ ہے ۳۸ جو انسان کو اپنے ماضی پر غور و فکر کا موقع دیتی ہے اور پھر زندگی آگے بڑھ جاتی ہے ۔اقبال کے یہاں ایک ارتقاء کا فلسفہ ہے جو رومی کے ارتقائی فلسفے سے ملتا جلتا ہے ' جہاں زندگی جمادات ' نباتات اور حیوانات کی دنیا سے گزرتے ہوئے عالم انسانی میں داخل ہوتی ہے اور یہ اس کی حد نہیں ہے بلکہ اس کی زندگی ابدی ہے ترقی جاری و ساری ہے اور جاری و ساری رہے گی ۔۳۹ ۔

دمادم رواں ہے یم زندگی
ہر اک شے سے پیدا رم زندگی
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود
کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موج دود!
فریب نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرہ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروان وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شان وجود ۴۰

وجودی مفکرین انسان کی آزادی اور تخلیقی کارنامے کے دعوے دار ہیں لیکن کرکے گارڈ میں مکمل آزادی صرف مذہبی مرحلے پر ہے ۔پھر سب سے بڑی بات یہ ہے کہ کوئی مقصد یا غایت ' کوئی معیار یا کوئی لائحہ عمل وجودی مفکر پیش نہیں کرتے ۔اس کے برعکس اقبال انسان کی مکمل آزادی اور تخلیق صلاحیت کو تسلیم

کرتے ہیں مگر ساتھ ہی ساتھ ایک لائحہ عمل بھی پیش کرتے ہیں اقبال کے یہاں ایک مقصد ہے ضبط ہے نظم ہے اور یہ ضبط اور نظم صرف متناہی فرد میں ہی نہیں بلکہ وہ اس کو اپنی ادراک اور محسوسات کی مدد سے فرد مطلق میں بھی پاتے ہیں۔ لائحہ عمل کے تحت اقبال ایک باضابطہ اخلاقی فلسفہ پیش کرتے ہیں جس میں ایجابی اور سلبی اقدار ہیں۔ یہ اقدار انفرادی بھی ہیں اور اجتماعی بھی۔ وجودیت اس قسم کے فلسفہ

۳۸۔ ایضاً، ص ۱۸۱

۴۰۔ ''بال جبریل'' (کلیات اقبال اردو)، ص ۱۲۵۔۱۲۶۔

اخلاق سے یکسر خالی ہے۔

اقبال نے عشق اور عقل پر باقاعدہ بحث کی ہے۔ انہوں نے تجزیہ عل عقل عشق اور وجدان کو یکسر سراہا ہے۔ عقل کی حد کو قائم کیا ہے۔ لیکن اس کی عظمت کا اقرار کیا ہے۔ وجودیت میں اس طریقے کا باقاعدہ فلسفہ بالکل نہیں ملتا۔ الہذا جس نقطہ نظر سے دیکھیں اقبال اور وجودیت میں کوئی مقابلہ ہی نہیں۔ لیکن اتنا ضرور ہے کہ خودی کی ایک نمایاں خصوصیت جسے اقبال خودی کی وحدت کہتے ہیں اور جو خودی کی خفایا خلوت کا پہلو ہے وہ وجودیت کی موضوعی داخلی کشمکش ہے۔

اقبال اسے اس طرح سمجھاتے ہیں کہ اگر میرے دانت میں درد ہے تو یہ ممکن ہے کہ اس درد میں دندان ساز مجھ سے ہمدردی کا اظہار کرے لیکن درد کا احساس تو

بھی مجھی کو ہو گا۔ دندان ساز کو نہیں ہو گا۔ ایسے ہی میرے احساسات' میری نفرت اور میری محبت' میرے احساسات میری نفرت اور میری ہی محبت ہے جیسے میرے فیصل اور میرے عزائم میری اور صرف میری ذات کا حصہ ہیں۔ خدا بھی تو ایسا نہیں کرے گا کہ میری جگہ خود محسوس کرنا یا حکم لگانا شروع کر دے۔[۴۱]

یہی تصور دوستوفسکی نے اپنے ناول Memoirs from the House of the Dead[۴۲] اور ٹالسٹائی (Tolstoy) نے اپنی کہانی ''ایوان ایلچ کی موت (The Death of Ivan Ilyich) میں پیش کیا ہے [۴۳]۔ اس تصور کو ہیڈیگر (Heidigger) نے "Authentic meaning of Death" کہا ہے۔[۴۴]

اس کا خیال ہے کہ یہ ہماری ہستی کا اندرونی امکان (The inner possibility of my own being) ہے[۴۵]۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس پر اقبال تو کیا سارے عالم کو اتفاق ہے۔

۴۱۔ اقبال' کتاب مذکور' ص ۹۵۔

۴۲۔ Irrantioal Man, William Barrett (لندن: ۱۹۶۱ء' ہیٹلر اینڈ ٹنور) ص ۱۲۴۔

۴۳۔ ایضاً

۴۴۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو Six Existentialist,

H.J.Blackham Thinkers (طبع ثانی باجازت میکملن کمپنی ۱۹۵۹ء)،

ص ۹۶۔

۴۵۔ ایضاً

ملی یک جہتی اور اقبال

کریم بخش نظامانی

ملت ایک کل ہے اور مختلف خطوں میں بسنے والے مسلمان اسکے اجزا۔ یہ ایک گلدستہ ہے جس میں کئی رنگوں اور خوشبوؤں کے پھول یک جا باندھ دیے گئے ہیں۔ ایک شاندار عمارت ہے جس میں کئی کمرے ہیں۔ کسی کمرے کا نام ایران ہے تو کسی کا افغانستان اور پاکستان۔ کہیں عراق اور مراکش کی تختی آویزاں ہے تو کہیں ترکستان اور صومالیہ کے الفاظ کندہ ہیں۔ ملت اسلامیہ کی اس عمارت کی بنیاد نہ تو وطن ہے اور نہ رنگ و نسل۔ ابولہب، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا چچا اور پڑوسی ہونے کے باوجود ملت اسلامیہ کے نقطہ نظر سے ''بدیسی'' اور غیر تھا لیکن صہیبؓ رومی، بلالؓ حبشی، عداسؓ نینوائی اور سلمانؓ فارسی ''اپنے'' اور ہم قوم تھے یہاں تک کہ سلمانؓ فارسی کے متعلق حضور پاکؐ کا ارشاد ہے کہ ''سلیمان منا اہل البیت'' [سلمان ہمارے کنبے کے ایک رکن ہیں]۔ سلمان غلام، غیر غریب الوطن تھے۔ حضورؐ ان کو اپنے کنبے کا فرد فرمارہے ہیں۔ ابولہب عربستان کے پانچ بڑے دولت مندوں میں سے ایک تھا۔ خوب صورت اس قدر کہ گویا آگ کا شعلہ لیکن صہیبؓ عداسؓ اور بلالؓ جیسے مسکینوں کے مقابلے میں غیر ٹھہرا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے داماد ابوالعاص بن الرابع جنگ بدر میں مشرکین مکہ کی جانب سے لڑے اور مسلمانوں کے قیدی بنے۔ اسی جنگ میں عتبہ بن ربیعہ مکہ والوں کی کمان کررہا تھا، تو اس کا بیٹا اسلامی لشکر میں شامل تھا۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ آقائے

دو جہاں کے باڈی گارڈ تھے تو ان کے بیٹے مسلمانوں کے خلاف تلوار چلا رہے تھے۔

جنگ احد کے موقع پر بنی عبدالشہل کے ایک شخص اصیرم عین لڑائی کے دن ایمان لائے اور اسلامی لشکر میں شریک ہو کر کنارے لڑے۔ شدید زخمی ہو کر گر پڑے زندگی کی کچھ رمق باقی تھی کہ لوگوں نے پوچھا کیسے آئے قومی محبت سے یا اسلام کی رغبت سے؟ انہوں نے کہا میں خدا اور رسول پر ایمان لایا۔ حضورؐ نے ان کے جنتی ہونے کی بشارت دی۔

اس کے برعکس اسی غزوے میں مدینہ کا ایک شخص قزمان نامی مسلمانوں کی جانب سے بے جگری سے لڑا۔ تنہا سات آٹھ مشرکین کو قتل کیا اور شدید زخمی ہوا۔ جب صحابہ نے اسے اس بات کی بشارت دی تو اس نے صاف کہا کہ میں خدا اور رسول کے لیے نہیں بلکہ مدینے کی دھرتی کے لیے لڑا ہوں۔ حضور پاکؐ نے پہلے ہی فرما دیا تھا کہ یہ شخص جہنمی ہے۔ زخموں کی تاب نہ لا کر اس نے خودکشی کر لی۔ خدا اور رسول کی محبت میں قتال کرنے والا اصیرم جنتی بنا' اور مدینے کی دھرتی کی محبت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیر کمان سات آٹھ مشرکوں کا قاتل قزمان جہنم میں گیا۔ کیوں؟ اصیرم ملت اسلامیہ کا فرد تھا اور قزمان وطن پرست!

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قوم رسول ہاشمیؐ

یہ ہے وہ ملت جس کے اقبال گیت گاتا ہے۔ اسکی بنیاد اسلامی نظریہ ہے۔ اس

نظریے کو اگر غیر قبول کر لے تو بھائی اور بھائی ترک کر دے تو دشمن ۔ انما المومنون اخوۃ ۔ اس ملت کی ایک اور خصوصیت ہے کہ اسکے دشمن ایک دوسرے سے کتنی ہی مخاصمت کیوں نہ رکھتے ہوں لیکن جب مسلمانوں کا معاملہ پیش آئے گا تو ایک ہو جائیں گے ۔ ارشاد نبویؐ ہے کہ کفر ملت واحد ہے۔ حضور پاک کے زمانے میں جنگ احزاب' صلاح الدین ایوبی کے دور کی صلیبی لڑائیوں ۱۹۶۵ کی پاک بھارت جنگ' اور ایران کے حالیہ اسلامی انقلاب کے علاوہ ہماری پوری ملی تاریخ حضورؐ کے مذکورہ بالا فرمان کی صداقت پر گوہی دے رہی ہے ۔

تاریخ کے مختلف ادوار میں انسانیت کی بنیادوں پر تقسیم کیا گیا۔ ہمارے اپنے دور میں haves اور have nots کی تقسیم موجود ہے ۔قرآن انسان کی اصل کو ایک قرار دے کر اسے یا ایھا الانسان کے معزز لقب سے مخاطب کرتا ہے جب کچھ لوگ اپنی ضد پر اڑ جاتے ہیں تو پھر وہ ایمان لانے والوں کو ایک الگ گروہ تسلیم کر کے یا ایھا الذین آمنو کا لقب استعمال کرتا ہے اور انسان کی عزت اور اکرام کا معیار تقوی کو قرار دیتے ہوئے ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم کا اعلان فرماتا ہے ۔اس تقسیم کی رو سے انسانوں کے دو گروہ وجود میں آتے ہیں ۔حزب اللہ اور حزب الشیطان جن کی کشمکش تا قیامت جاری رہے گی اور اس میں :

اللہ کو پامردی مومن پہ بھروسا
ابلیس کو یورپ کی مشینوں کا سہارا

نتائج کے اعتبار سے حزب اللہ میں وہ لوگ شامل ہیں جن کا اعمال نامہ

قیامت کے دن دائیں ہاتھ میں ہوگا اور حزب الشیطان ان لوگوں پر مشتمل ہے جو حشر کے روز اپنا نامہ اعمال بائیں ہاتھ میں لے کر اللہ رب العزت کی بارگاہ میں حاضر ہوں گے۔ یہ دائیں اور بائیں یعنی Rightisits and Leftists کی قرآنی تقسیم ایک آفاقی حقیقت ہے جس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

اقبال اپنی مخصوص شاعرانہ زبان میں اس کو مصطفوی اور بولہبی کا نام دیتا ہے اور ہمیں جتاتا ہے کہ "ازل سے تا امروز" "چراغ مصطفوی" اور "شرار بولہبی" نبرد آزما ہیں۔ مصطفوی صرف وہ لوگ نہیں ہیں جنہیں حضور پاکؐ کے امتی ہونے کا شرف حاصل ہے۔ اس میں اگلی امتوں کے تمام Rightists شامل ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اپنے اپنے دور میں اپنے اپنے پیغمبروں کی الہامی تعلیم کا اتباع کرتے رہے ہیں۔ وحی کی معرفت حاصل ہونے والی "عقل" "عشق" ہے اور حواس خامسہ کے ذریعے جمع شدہ معلومات کو ذہن (Mind) کے سانچے میں ڈھال کر اس پر کلی اعتماد کرتے ہوئے کچھ نتائج اخذ کرنا "عقل" ہے۔ وہ عقل جو وحی کی قید سے آزاد ہو عقل سلیم ہو:

تازہ مرے ضمیر میں معرکہ کہن ہوا
عشق تمام مصطفیٰ عقل تمام بولہب!

اور یہاں یہ یاد رہے کہ ابولہب قریش قوم پرست تھا۔ اقبال کا عشق تمام انبیاء علیہم السلام کی الہامی تعلیم کا احاطہ کیے ہوئے ہے:

یہ فیضان نظر تھا یا کہ تھی تعلیم مکتب کی

سکھائے کس نے اسماعیل کو آداب فرزندی

یا

اگر کوئی شعیب آئے میسر
شبانی سے کلیمی دو قدم ہے

یا

بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق
عقل ہے محو تماشائے لب بام ابھی

یا

غریب و سادہ و رنگیں ہے داستان حرم
نہایت اس کی حسین ابتدا ہے اسماعیل!

عشق رسولؐ ملی ایک جہتی پیدا کرنے کا سب سے بڑا قوی ذریعہ ہے۔ یہ وہ ذات گرامی ہے جن کا نام سنتے ہی مسلمانوں کے تمام فرقے اپنے اختلافات پس پشت ڈال دیتے ہیں۔ ممالک اپنی جغرافیائی سرحدیں اور قبائل اپنی نسل اور اصل بھول جاتے ہیں اقبال کے اپنے کردار کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ اپنی تمام ''عقل'' اور فلسفہ اور تعلیم مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قدموں پر نچھاور کر دیتا ہے اور یہ خوبی اسے جہاں بھی نظر آتی ہے عش عش کر اٹھتا ہے۔ یہ ''عشق'' خود ایک ''حسن'' ہے جس کا اقبال پرستار ہے۔ صدیق اکبرؓ کو جب یہ بتایا گیا کہ تمہارے دوست کہتے ہیں کہ رات میں بیت المقدس اور سات آسمانوں کی سیر کر کے صبح

واپس آ گیا اب اس کے متعلق تمہاری کیا رائے ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ اگر وہ (حضورؐ) ایسا فرماتے ہیں تو میں اس کی تصدیق کرتا ہوں۔ اس میں اچنبھے کی کیا بات ہے۔ میں تو اس سے بھی بڑی بات مانتا ہوں۔ وہؐ فرماتے ہیں کہ میرے پاس آسمانوں کی خبریں آتی ہیں۔ میں تو ان کی یہ بات بھی صدق دل سے تسلیم کرتا ہوں''۔ شمع رسالت کے اس پروانے کی یہ ادا اقبال کو بہت بھائی ہے اور وہ اپنے ''ساقی'' سے استدعا کرتا ہے کہ:

تڑپنے پھڑکنے کی توفیق دے
دل مرتضیٰ سوز صدیق دے

دنیا کی مختلف مسلم اقوام کو آپس میں جوڑ کر ایک ملت بنانے والی دوسری قوت مشترکہ شان دار ماضی کو شعور ہے۔ بلاشبہ دنیا کی کسی اور قوم کا ماضی اس قدر تابناک نہیں جس قدر ملت اسلامیہ کا اقبال اس ماضی کو ''ایک گزرا ہوا زمانہ'' نہیں ایک جیتی جاگتی حقیقت تصور کرتا ہے۔ یہ ایک ایسی زندہ قوت ہے جس میں مستقبل کی تعمیر کی صلاحیت ہے:

یاد عہد رفتہ میری خاک کو اکسیر ہے
میرا ماضی ' میرے استقبال کی تفسیر ہے

اور

سامنے رکھتا ہوں اس دور نشاط افزا کو میں
دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں

وہ چاہتا ہے کہ دوسرے بھی اس کی طرح اس ماضی کے دیوانے بن جائیں:

ہے اگر دیوانہ غائب تو کچھ پروا نہ کر

منتظر رہ وادی فاران میں رہ کر خیمہ زن

اقبال کو اپنی ملت کے ماضی سے والہانہ عشق ہے۔ وہ جب چشم تصور میں یہ دیکھتا ہے کہ چند صحرا نشین ''دیوانے'' بوسیدہ کپڑوں میں ملبوس ٹوٹی پھوٹی تلواریں ہاتھوں میں لیے ہوئے نیم فاقہ زدگی کے عالم میں اپنے دور کی عالمی قوتوں قیصر و کسریٰ کو اپنے پاؤں تلے روند رہے ہیں تو وہ بھی کسی قومی مفاد کے پیش نظر نہیں بلکہ محض اللہ کا بول بالا کرنے کے لیے تو وہ تڑپ اٹھتا ہے اور جب اسی ملت اسلامیہ پر نظر ڈالتا ہے تو اس کا دل پارہ پارہ ہو جاتا ہے۔ اس کے دل میں ایک کرب پیدا ہوتا ہے جسے میں کسی موزوں تر اصطلاح میسر نہ آنے کی وجہ سے کرب ماضی کا نام دوں گا۔ اس کرب کے ہاتھوں مجبور ہو کر اقبال جو کچھ لکھتا ہے وہ اشعار نہیں چیخیں ہیں:

چل اے میری غریبی کا تماشا دیکھنے والے

وہ محفل اٹھ گئی جس دم تو مجھ تک دور جام آیا

اور

تھا جنہیں ذوق تماشا وہ تو رخصت ہو گئے

لے کے اب تو وعدہ دیدار عام آیا تو کیا

انجمن سے وہ پرانے شعلہ آشام اٹھ گئے
ساقیا! محفل میں تو آتش بجام آیا تو کیا

اور

رو رہی ہے آج اک ٹوٹی ہوئی مینا اسے
کل تکلف گردش میں جس کے ساقی کے پیانے رہے

لیکن اقبال نہ تو میر تقی میر ہے نہ فانی بدایونی۔ اقبال اقبال ہے۔ مایوس ہو کر بیٹھ جانا اس کے آقا کی سنت کے خلاف ہے۔ وہ آقا جو جنگ احد کے موقع پر پیٹ پر پتھر باندھے ہوئے اپنے صحابہ کو بشارت دیتے ہیں کہ قیصر و کسریٰ کے تاج تمہارے قدموں میں ہوں گے۔

کب ڈرا سکتا ہے غم کا عارضی منظر مجھے
ہے بھروسا اپنی ملت کے مقدر پر مجھے

مسلمانوں کے مشترکہ شان دار ماضی کے شعور کو دھندلانے کے لیے سامراجیت اور اشتراکیت دونوں نے زبردست کوششیں کی ہیں جو آج بھی جاری ہیں اور آج کل ہمیں یہ عجیب منظر نظر آتا ہے کہ جو ماضی کی بات کرے وہ رجعت پسند اور جو سہانے مستقبل کے لارے دے کر افراد اور اقوام کو اپنے دام تزویر میں پھانس لے وہ ترقی پسند! دراصل ماضی سے بے نیاز ہو کر مستقبل کی باتیں وہی اشخاص اور قومیں کرتی ہیں جن کا ماضی گھناؤنا ہوتا ہے۔ مجھے معاف کیا جائے اگر میں یہ کہوں کہ مارکس چونکہ یہودی نژاد تھا اور پندرھویں صدی سے لے کر انیسویں

صدی کے اختتام تک یورپ میں یہودیوں کو جس نظر سے دیکھا جاتا تھا اس کی ایک جھلک ہمیں شیکسپئر کے ایک کردار شائلاک، مارلو کے ڈرامہ ''مالٹا کا یہودی'' اور والٹر اسکاٹ کے ناول ''آئیون ہو'' میں نظر آتی ہے۔ مارکس کے اجتماعی شعور نے پورے یورپی معاشرے میں یہودیوں کے ''اچھوت پن'' کو ''پرولتاریت'' کا جامہ پہنا کر اسے مستقبل کر حکمران بنا دیا۔ کیا مارکس جبریت (Maxian Determinism) اس صیہونی جبریت کا اقتصادی جامہ پہن کر ہمارے سامنے نہیں آتی جس کی رو سے مستقبل کی عالمی حکومت کے تخت پر داؤد علیہ السلام کی ذریت میں سے ہی کوئی شخص براجمان ہوگا؟ کیا ''مارکس کا پرولتاری'' Jew اور اس کا بورژوا Gentile نہیں ہے؟ ان سوالات کے جوابات اہل نظر پر چھوڑتے ہوئے اب پھر اپنی بات پر آتا ہوں۔

اقبال وقت کی گرامری تقسیم اور ملت اسلامیہ کی قبائلی، نسلی اور قومی تقسیم کا قائل نہیں۔ وہ ''قصہ قدیم و جدید'' کو ''دلیل کم نظری'' قرار دیتا ہے کیونکہ اس کی نظر میں ''زمانہ ایک حیات ایک کائنات بھی ایک ہے وہ ملت اسلامیہ کو جسد واحد شاعر کو اس کی آنکھ اور حرم محترم کو اس کا دل تصور کرتا ہے۔ جب تک یہ دل دھڑکتا رہے گا۔ ملت اسلامیہ کی رگوں میں خون دوڑتا رہے گا۔ اس دل کے دھڑکتے رہنے میں ہی انسانی فلاح کا راز مضمر ہے: ''معمار حرم باز بہ تعمیر جہاں خیز''۔

اقبال کے نزدیک نوع انسانی دکھوں کا مداوا صرف ملت اسلامیہ کے پاس ہے کیونکہ دنیا کے اندر یہ ملت ہی انسانوں کا واحد گروہ ہے جس کے پاس ''وحی کی

تعلیم"(قرآن) اپنی اصلی صورت میں موجود ہے:

بے خبر تو جوہر آئینہ ایام ہے
تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے

اور قرآنی ارشاد ہے: کنتم خیر امت

ابوالانبیاء ابراہیم علیہ السلام نے ایک بے آب وگیاہ وادی میں حرم کی تعمیر کر کے ملت اسلامیہ کی بنا ڈالی اور نوع انسانی کو پیغام توحید دیا۔ دنیا یہ پیغام بھول گئی تو ان ہی کی اولاد میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے کوہ فاران کی چوٹی سے ؛اس کی تجدید کا اعلان کیا۔ پہاڑ کے غار (غار حرا) میں پہلی وحی نازل ہوئی پہاڑ ہی کی چوٹی سے اس کا اعلان کیا گیا اور پہاڑ (کوہ احد) ہی کے دامن میں کھڑے ہو کر پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس کے دفاع کے لیے جنگ (غزوہ احد) لڑی۔ پہاڑ کے ساتھ صحرا کو بھی ملت اسلامیہ سے ایک خاص نسبت ہے کہ رسولؐ اور خلیفۃ الرسول (ابو بکرؓ) کے دور میں مجاہدین اسلام پر میدانی علاقے فاروقی دور کے ساتھ نمودار ہوتے ہیں۔ پہاڑوں اور صحراؤں سے اقبال کی محبت کا پس منظر ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کشمیری الاصل ہیں۔ اس لیے اس کے شعور میں پہاڑوں کی محبت رچی بسی ہے۔ لیکن کشمیر میں ریت کے ٹیلے نہیں پھر اقبال کی صحرا سے محبت کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟

اقبال کے کلام میں پہاڑ اور صحرا کا تخیل (Image) بار بار ابھرتا ہے۔ شاہین ایک پہاڑی اور صحرائی پرندہ ہے اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین بھی صحرائی

اور کوہستانی تھے۔ اقبال کے شاہین پر غور کیجیے تو معلوم ہوگا کہ وہ مومن اور مجاہد کی علامت (Symbol) ہے۔

مومن کا جہاد صرف اور صرف منصب شہادت پر فائز ہونے کے لیے ہوتا ہے:

شہادت ہے مطلوب و مقصود مومن
نہ مال غنیمت نہ کشور کشائی

اور یہی خوبی ہمیں شاہین میں بھی نظر آتی ہے:

حمام و کبوتر کا بھوکا نہیں میں
کہ ہے زندگی باز کی زاہدانہ

جھپٹنا پلٹنا پلٹ کر جھپٹنا
لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ

مومن دنیا سے بے نیاز ہوتا ہے۔ ہر نوع کے زمینی علائق اس کی نظروں میں ہیچ ہیں یہاں تک کہ محل و قصور تعمیر کر کے کسی ایک خطہ زمین کا ہو کر رہ جانا اس کی شان بے نیازی کے خلاف ہے۔ یہی بے نیازی اقبال کے شاہین کا طرہ امتیاز ہے:

یہ پورب، یہ پچھم، چکوروں کی دنیا
مرا نیلگوں آسمان بے کرانہ!
پرندوں کی دنیا کا درویش ہوں میں

کہ شاہیں بناتا نہیں آشیانہ

کچھ نقاد الزام دھرتے ہیں کہ اقبال ''شاہین اور چیتے'' کے تخیل کے ذریعے تشدد کا پرچار کرتا ہے۔ وہ بھول جاتے ہیں کہ دنیا سے فساد کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کے لیے قوت کا جو ناگزیر استعمال کرنا پڑتا ہے وہ تشدد نہیں اسلامی اصطلاح میں جہاد اور قتال فی سبیل اللہ ہے۔ جب تک حزب الشیطان کو وجود دنیا میں ہے جہاد جاری رہے گا۔ ہمیں بتایا جائے کہ کیا تمام غیر مسلم اقوام نے بندوقوں اور توپوں کو پگھلا کر ان میں استعمال ہونے والے لوہے اور فولاد سے آلات موسیقی اور زرعی مشینیں بنائی ہیں اور اب صرف مسلمان ہی ایک ایسی قوم رہ گئی ہے جس کے ''مذہبی جنونی' ہاتھوں میں ننگی تلواریں لیے ہوئے پھر رہے ہیں اور جو بھی غیر مسلم انہیں ملتا ہے اسے چوٹی سے پکڑ کر کہتے ہیں کہ پڑھ کلمہ ورنہ گردن اتار دوں گا۔ اقبال کے دور میں صورت حال اسکے برعکس تھی۔ وہ دیکھ رہا تھا کہ عدم تشدد کے پرچارک انسان کے خون سے ہولی کھیلنے کے عادی مجرم ہیں۔ امن عالم کے مبلغ ایک عالم گیر جنگ (جنگ عظیم اول) میں لاکھوں انسانوں کا خون پانی کی طرح بہا چکے ہیں۔ ان حالات میں اپنی قوم کو غیر مسلموں کی منافقانہ روش سے آگاہ کرنا وہ اپنا ملی فریضہ سمجھتا تھا اور ہمارے شاعر ملت نے اس کا حق ادا کر دیا:

وہ فریب خوردہ شاہیں کہ پلا ہو کرگسوں میں
اسے کیا خبر کہ کیا ہے رہ و رسم شاہبازی

عالم اسلام میں جہاد کو منسوخ یا معطل قرار دینے کا پروپیگنڈہ کر کے ملت

اسلامیہ کو ایک اہم دینی فریضے سے غفلت برتنے کی تلقین کی جانے لگی، تو اقبال نے اس کا سختی سے نوٹس لیا اور فن کارانہ چابک دستی سے اپنی ملت کو اسلامی تعلیم کی حقیقی روح کی جانب متوجہ کیا۔ شاہین اور چیتا روح جہاد کی نئی علامتیں ہیں۔ ان کو درندہ صفت جانوروں کے معنے میں لینا میرے نزدیک ادبی بددیانتی کے مترادف ہے۔ اقبال نے اسلامی تعلیمات کے اس پہلو کو واضح الفاظ میں بھی بیان کیا ہے۔ اور اس سلسلے میں وہ قتال فی سبیل اللہ کرنے والوں کے اسمائے گرامی کو بطور علامت استعمال کرتا ہے۔ جن کے سرخیل سیدنا حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں: نکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسم شبیری۔

اقبال کے نزدیک مسلمانوں کی فلاح و بہبود کا راز مغرب کی تلقین میں نہیں، اپنے صحرانشیں، شاہین کی صفت اسلاف کی پیروی میں پنہاں ہے اسے یقین ہے کہ غلبۂ اسلام کا دور لوٹ آئے گا اور یہ ملت دنیا کی رہنمائی کی منصب پر فائز ہوگی:

نکل کے صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا
سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے وہ شیر پھر ہوشیار ہو گا

واقعی اقبال نے قدسیوں سے ہی سنا ہوگا کیونکہ جس وقت (۱۹۰۵۔۱۹۱۶) یہ شعر کہا گیا تھا اس وقت دور دور تک ایسے آثار نظر نہیں آ رہے تھے۔ اقبال عالم گیر اسلامی انقلاب کے ذریعے ہی ملی یک جہتی کا خواب دیکھتا ہے۔ وہ یہ نہیں چاہتا کہ اسلام جو نوع انسانی کے لیے اس کے خالق کی جانب سے ایک تحفہ ہے، کسی ایک خطہ زمین تک محدود ہو کر رہ جائے اور اس کی امین مسلم ملت، جغرافیائی کانٹوں

سے اپنا دامن الجھاتی رہے۔ جس کسی نے علامہ اقبال کو شاعرِ مشرق کا خطاب دیا ہے اس نے اس کے ساتھ انصاف نہیں کیا کیونکہ:

درویشِ خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی

گھر میرا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند

اور کچھ لوگ اس درویشِ خدا مست کو پنجابی شاعر کہہ کر اس کی روح کو صدمہ پہنچاتے ہیں اور ہمارے زخموں پر نمک چھڑکتے ہیں:

رہے گا راوی و نیل و فرات میں کب تک

ترا سفینہ کہ ہے بحرِ بیکراں کے لیے

اب تو خیر اشتراکیت اپنی طبعی موت مر چکی ہے اور اس چلے ہوئے کارتوس سے مسلم ملت کے لیے تشویش کی بات نہیں لیکن اقبال کے دور میں اس کا بڑا شور تھا۔ دنیا بھر کے دانش وروں کو انسانیت کی نجات اشتراکی نظام ہی میں نظر آتی تھی اور "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" کا "تیسرا مشیر" بھی ان دانش وروں کی طرح اپنی کوتاہ بینی سے یہ سمجھ بیٹھا تھا کہ حزب الشیطان کو مارکسی تعلیم سے خطرہ لاحق ہو گیا ہے ار پوچھتا ہے کہ "ہے مگر کیا اس یہودی کی شرارت کا جواب؟" لیڈر بہر حال لیڈر رہتا ہے۔ ابلیس اس بحث کو Wind up کرتے ہوئے جو کچھ کہتا ہے اس کا لب لباب یہ ہے کہ اشتراکیت حزب الشیطان کے لیے کسی تشویش کا باعث نہیں بن سکتی: کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد۔ ابلیس کو اگر کچھ خطرہ ہے تو اس امت سے ہے۔ جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرارِ آرزو۔ وہ اعلان کرتا ہے کہ

جانتا ہے جس پہ روشن باطن ایام ہے: مزدکیت فتنۂ فردا نہیں اسلام ہے۔ ۱۹۳۶ء میں کہی ہوئی اس نظم کا اپنے دور پر اطلاق کر کے ایران کے حالیہ اسلامی انقلاب افغانیوں کی غیرت دین پاکستان کی تحریک نظام الٰہی ترکی کی نوری تحریک، عالم عربی کی ''اخوانی بیداری'' اور روسی ترکستان کے بظاہر پرسکون اسلامی سمندر کے زیر سطح ''نقش بندی تحریک'' کے آبی تلاطم اور اس صورت حال میں شیطنیت کے سامراجی ستونوں کی تشویش کا مطالعہ کیجیے۔ تو میری طرح آپ کو بھی اقبال کی قلندری کا معترف ہونا پڑے گا۔ آج عالم گیر اسلامی انقلاب نظریے کی حدود سے گزر کر تحریک کی صورت اختیار کر چکا ہے۔ یہ وقت کا تقاضا ہے اور اسی کا ابلیس کا کھٹکا ہے۔

عصر حاضر کے تقاضوں سے ہے لیکن یہ خوف
ہو نہ جائے آشکارا شرع پیغمبر کہیں

جیسا کہ اوپر عرض کیا جا چکا ہے اقبال ملی یک جہتی کی اساس اسلامی نظریہ حیات کو قرار دیتے ہیں اس لیے جغرافیائی بنیادوں پر ملت اسلامیہ کی سیاسی تقسیم کا وہ قائل نہیں۔ وہ سمجھتا ہے کہ زمین کی صرف ایک حیثیت ہے اور وہ یہ کہ اس پر حکم رانی کرنے کا حق صرف اللہ کے نیک بندوں کو ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے کہ تحقیق زمین کے وارث اللہ کے صالح بندے ہیں۔

طارق چو بر کنارہ اندلس سفینہ سوخت
گفتند کار تو بہ نگاہ خرد خطاست

دوریم از سواد وطن بازچوں رسیم ؟

ترک سبب ز روے شریعت کجا رواست

خندید سبب ز روے خویش بہ شمشیر برد و گفت

ہر ملک ملک ماست ' کہ ملک خدائے ماست

جوخدا کا ہے وہ مومن کا ہے۔ اگر دوسرا اس پر قابض ہو جائے تو غاصب ہے۔ اسی لیے میں کہتا ہوں کہ غیر اسلامی حزب اقتدار بھی Leftists (بائیں بازو والے) ہیں اور ان کو منصب اقتدار سے ہٹانا عین تقاضائے ایمان ہے۔ یہی بات پہلو بدل کر اقبال دوسرے انداز میں کہتا ہے:

عالم ہے فقط مومن جانباز کی میراث

مومن نہیں جو صاحب لولاک نہیں ہے!

مومن کی طرح اقبال کا شاہین بھی نہ زمین کا پابند ہے اور نہ نشیمن بنانے کا خوگر۔ جس طرح پوری زمین مومن کی میراث ہے اسی طرح پوری فضائے نیلگوں شاہین کی جولان گاہ ہے۔ مومن کی طرح شاہین کا بھی کوئی نشیمن (جو کہ وطن کی علامت ہے) نہیں۔ باز اپنے بچے کو نصیحت کرتا ہے:

چنیں یاد دارم ز بازان پیر

نشیمن بشاخ درختے مگیر

زروئے زمین دانہ چیدن خطاست
کہ پہنائے گردوں خداداد ماست
بہ پرواز تو سطوت نوریاں
بہ رگ ہائے تو خون کافوریاں

ایک جگہ پر تو ''مومن'' اور ''شاہین'' کا تخیل ایک دوسرے میں جذب ہو جاتا ہے اور ''مومن'' حضور پاکؐ کا شاہین بن جاتا ہے:

ترا جوہر ہے نوری پاک ہے تو
فروغ دیدہ افلاک ہے تو
ترے صید زبوں فرشتہ و حور
کہ شاہین شہ لولاک ہے تو

شاہین اور مومن دونوں ''فقر غیور'' کے حامل ہیں اور فقر غیور اسلام ہی کا دوسرا نام ہے:

لفظ اسلام سے یورپ کو اگر کد ہے تو خیر
دوسرا نام اسی دین کا ہے ''فقر غیور''

یہ فقر اضطراری نہیں اختیاری ہے۔ الفقر فخری کا سماں دنیا بچشم سر دیکھ چکی ہے۔ سلمان فارسی نے ''شاہین شہ لولاک'' بن کر جس شان سے مدائن کی گورنری کی دنیا کی آنکھیں اس نظارے کو ترس رہی ہیں۔ ابن آدم نے اس ''فقر غیور'' سے اغماض برتا تو انسانیت کا جامہ تار تار ہو گیا۔

میری ہستی پیرہن عریانی عالم کو ہے
میرے مٹ جانے سے رسوائی بنی آدم کی ہے

مسلمانان عالم کا یہ فرض منصبی ہے کہ پاسبانی حرم کے لیے "نیل کے ساحل سے لے کرتا بخاک کاشغر" ایک ہو جائیں تا کہ عالم انسانیت کی تعمیر نو کا فریضہ بخوبی انجام دے سکیں اس لیے کہ یہ کام معماران حرم ہی کو زیب دیتا ہے۔ فرنگیوں یعنی غیر مسلموں نے تو اس دنیا کو کباڑ خانہ بنا رکھا ہے۔

فریاد از افرنگ و دل آویزی افرنگ
فریاد ز شیرینی و پرویزی افرنگ

عالم ہمہ ویرانہ ز چنگیزی افرنگ
معمار حرم باز بہ تعمیر جہاں خیز

کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کی نظمیں "ترانہ ہندی" اور "ہندوستانی بچوں کا قومی گیت" خاک ہند سے اس کی محبت کی مظہر ہیں۔ لیکن ۱۹۰۵ء سے پہلے کی لکھی ہوئی یہ نظمیں "نقش اول" کی حیثیت رکھتی ہیں جب کہ ۱۹۰۸ء کے بعد کی نظمیں "ترانہ ملی" اور "وطنیت" نقش ثانی ہیں۔ میں اول الذکر دو نظموں کو "شکوہ" اور آخر الذکر دونوں نظموں کو "جواب شکوہ" تصور کرتا ہوں۔ نقش ثانی نقش اول سے پختہ تر اور زیادہ معتبر ہوتا ہے۔ اقبال کے مرغ حرم سے ہو سکتا ہے کہ اڑنے سے پیشتر اسکے بال و پر خاک ہند سے غبار آلودہ ہوں لیکن جب وہ سوئے حرم پرواز کرتا ہے

تو یہ خاک جھاڑ دیتا ہے:

غبار آلودہ رنگ و نسب ہیں بال و پر تیرے
تو اے مرغ حرم اڑنے سے پہلے پر فشاں ہو جا

اور عالم پیری میں تو یہ حال ہے کہ:

بایں پیری رہ یثرب گرفتم
نوا خواں از سرور عاشقانہ

چوں آ مرغے کہ در صحرا سر شام
کشاید پر بہ فکر آشیانہ

الغرض توحید، قرآن پاک، عشق رسول ؐ مشترکہ ماضی سے والہانہ عقیدت اور اس کا جیتا جاگتا شعور حرم کعبہ اور جہاد فی سبیل اللہ ...... یہ ہیں وہ قوتیں جو مسلمانوں کو ملت کا درجہ دے کر ان میں یک جہتی پیدا کرتی ہیں اور یہی وہ نوبہا رہے جس کے ہم سب پروردہ ہیں اور جس کے گیت شاعر اسلام علامہ اقبال زندگی بھر گاتا رہا:

نہ افغانیم نے ترک و تتاریم
چمن زادیم و از یک شاخساریم

تمیز رنگ و بو بر ما حرام است

که ما پروردہ یک نو بہاریم

☆☆☆

اقبال کا تصور شاہین

رحمت فرخ آبادی

اقبال کا شمار ان شعرا اور مفکرین میں ہوتا ہے جنہوں نے نہ صرف اُردو اور فارسی ادب بلکہ برصغیر کے سیاسی حالات اور اسلام کی نشاۃ الثانیہ پر اپنے ہمہ گیر اثرات چھوڑے ہیں اور یہ کہ ان کے تدبر، تفکر، کلام اور فن کے اثرات پورے مشرقی ادب میں بھی نمایاں ہوئے اور تقریباً ہر ترقی پذیر قوم نے ان کی فکر سے راہنمائی حاصل کی۔

کلام اقبال کا مطالعہ کرتے وقت بعض کردار اور تشبیہیں ایسی آتی ہیں جن کو مخصوص صفات سے وابستہ کرکے اقبال نے بار بار دہرایا ہے یا ان کی خصوصیت کا تذکرہ کرکے اپنے پسندیدہ کرداروں کو اپنے قارئین کے لیے آیئڈیل بنایا ہے۔ ایسے کرداروں میں سب اہم ان کا تصور شاہین ہے جو ان کے کلام میں تصور لالہ، مردمومن، فقر اور خودی کی طرح کافی نمایاں ہے۔ اقبال پر لکھنے والا کوئی فرد ان کے تصور شاہین کو کسی طور پر بھی نظر انداز نہیں کرسکتا کیونکہ ان کی فکر اور فلسفے کے تقریباً تمام اہم نکات ان کے اس تصور کے مختلف اجزا ہیں۔

اقبال سے پہلے بھی اگر چہ کچھ شعرا نے اپنے کلام میں شاہین کا تذکرہ کیا ہے لیکن اس سے کوئی بھی اچھی صفات منصوب نہیں کی گئی ہیں۔ ہم سطور ذیل میں مشتے از خمونے چند ایسے اشعار نقل کرتے ہیں جن میں شاہین کا تذکرہ ہے۔ مثلاً ایک شاعر نے کہا ہے:

چھپ رہا ہے قفس تن میں جو ہر طائر دل
آنکھ کھولے ہوئے شاہین نظر کس کا ہے

اسی طرح ایک اور شاعر نے کہا ہے:

مرغ عصیاں اڑ کے صید باز رحمت ہو گیا
دنگ شاہین ترازوئے عدالت ہو گیا

اور حضرت اسیر نے اس طرح اظہار خیال کیا ہے:

تیر سے تیرے کوئی طائر نہ چھوٹا دہر میں
رہ گیا تو ایک شاہین ترازو رہ گیا

اور شہباز کے بارے میں حضرت آتش نے فرمایا ہے:

تو نے زلفوں کو الجھ پڑنے سے منڈوایا جو یاز
شاہباز حسن بے بازو نظر آیا مجھے

اُردو شاعری کی طرح فارسی میں بھی تصور شاہین بعض جگہ نمایاں ہے مثلاً حافظ شیرازی کہتے ہیں:

کہ اے بلند نظر شاہباز سدرہ نشین
نشیمن تو نہ ایں کنج محبت آباد است

ترا ز کنگرہ عرش می زنند صفیر
ندانمت کہ دریں و امگہ چہ افتاد است

حافظ شیرازی کے کلام میں شاہین کا جو تصور ملتا ہے وہ اقبال کے تصور شاہین سے مختلف ہے۔ حافظ کے نزدیک وہ ایک گوشہ نشین اور تارک الدنیا پرندہ ہے' جب کہ اقبال کا شاہین تسخیر کائنات چاہتا ہے۔ یہ تصور کسی حد تک ہمیں عرفی کے کلام میں ملتا ہے مثلاً:

یا رب ازاں کرشمہ کاوش دل نصیب کن

سینہ کبک زادہ را ناخن شاہباز دہ

اگر چہ فارسی شاعری میں بھی شاہین کا وجود ہے لیکن یہ ایک نا قابل تردید حقیقت ہے کہ اقبال کا تصور شاہین فارسی سے ماخوذ نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فارسی میں ہمیں جامع صفات شاہین کی وہ خصوصیات کہیں نہیں ملتیں جو اقبال کے جامع صفات شاہین کا وصف ہیں۔

درحقیقت مشرقی شاعری کا مطالعہ کرتے ہوئے صرف پشتو زبان کے معروف انقلابی شاعر خوش حال خان خٹک کے کلام میں ہمیں شاہین کا تصور واضح طور پر ملتا ہے۔ خوش حال خان خٹک نے ایک ایسے مکتبہ فکر کی بنیاد ڈالی جس پر پشتو زبان و ادب کو ناز ہے۔ اس نے پشتو شاعری میں ایک انقلاب عظیم برپا کیا اور صرف یہی نہیں بلکہ پشتو ادب کو ترقی کے ایسے راستے پر ڈال دیا کہ پشتو کے ادبی مورخوں نے اسے بابائے پشتو کے نام سے یاد کیا۔ خوش حال خان خٹک ایک راسخ العقیدہ حنفی مسلمان تھے۔ مرد صالح اور عالم باعمل غیر متزلزل ارادے کے مالک' بہت شجاع اور بہادر خودداری اور فیاض تھے۔ ان کے کلام اور واقعات زندگی کے مطالعے

سے گفتار اور کردار میں ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ صاف گو اور گفتگو میں آزاد اور بے
باک تھے۔ کتب بینی' شکار اور باز اور گھوڑے کا بہت شوق تھا اور یہ شوق پیرانہ سالی
میں بھی دامن گیر رہا ہے۔ انہوں نے تقریباً دو سو پچاس کتابیں لکھیں۔ ان میں
''بازنامہ'' (نظم) بازوں کے امراض اور ان کے علاج وغیرہ سے متعلق ہے اور
ان کے دیوان میں بھی اس مضمون پر نظمیں ہیں۔ ۱۔ چنانچہ محترم فارغ بخاری لکھتے
ہیں ۲ کہ خوشحال خان خٹک نے اقبال کو اس حد تک متاثر کیا کہ اس کے شاہین اور
شہباز کے تصور کو انہوں نے اپنے مردمومن کا سمبل (Symbol) بنالیا جب سی
ای بڈلف (C.E.Budlef) کی کتاب Selections from the
poetry of Afghans علامہ اقبال کے مطالعہ میں آئی جو خوشحال خان خٹک
کے حالات اور منتخب نظموں کے انگریزی ترجمے پر مشتمل تھی اور ان نظموں میں خوش
حال خان خٹک نے باز یا شاہین کی جن نئی صفات کو پیش کیا تھا' اقبال کو یہ تصور ایسا
بھایا کہ انہوں نے اسے ان تمام صفات کے ساتھ اپنالیا۔ خوش حال خان وہ پہلا
شاعر تھا جو باز یا شاہین کو بالکل نئے معنوں میں سامنے لایا' اور اس کے ساتھ وہ
خصوصیات اور صفات وابستہ ہیں جن سے وہ ایک مثالی کردار بن گیا۔ خوش حال
خان خٹک کو اپنی قوم کی پس ماندگی اور بے مائیگی کا شدید احساس تھا اور اسے
سربلند اور سرفراز دیکھنے کی آرزو تھی۔ اسی آرزو کی تکمیل کے لیے اس نے اپنی قوم
میں شاعری میں باز یا شہباز کے تصور کو سمبل بنا کر اپنی قوم کو ابھارنے اور مردمیدان
بنانے کا کام لینا چاہا۔ چنانچہ اس کی شاعری کا بیشتر حصہ شہباز کی طرح زندگی

گزارنے کی تلقین پر مشتمل ہے۔اس پرندے کو اس

۱۔ دوست محمد کامل''خوشحال خان خٹک اوران کی شاعری''ماہنامہ''سنگ میل''سرحد نمبر'۱۹۵۰ء'ص۴۰۶۔۴۰۷۔

۲۔ ''اقبال پر پشتو شاعری کا اثر''، ماہنامہ''السیف''، اسلام آباد'فروری ۱۹۷۷ء'ص۷۱۔

نے یقین وعمل اور خودی کا نمونہ بنا کر اپنی قوم کو اس سے سبق لینے کا درس دیا ہے۔شکار کے لیے اسے باز پالنے اور انہیں سدھارنے کا بچپن سے شوق تھا۔اس طرح اسے باز کی نفسیات کے بھرپور مطالعے کا موقع ملا اور اپنے اس مشاہدے سے اس نے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔خوش حال خان باز کی نفسیات کا اس قدر ماہر تھا کہ اس نے اپنی کتاب''بازنامہ''میں اس پرندے کی خو'خصلت'نفسیات'عادات اور صفات سے نہایت تفصیلی بحث کی ہے۔خوش حال خان خٹک کو باز اپنی اچھی عادتوں اور خصائل کی وجہ سے بے حد پسند ہے۔وہ اسے مثالی انسان سے تشبیہہ دیتا ہے۔جن وطن پرست بہادر پٹھانوں نے اپنی آزادی اور وطن کے تحفظ کے لیے دشمنوں سے ٹکر لی وہ انہیں باز کا ہم پلہ قرار دیتا ہے۔وہ اپنی جد وجہد سے بھرپور زندگی کو بھی شہباز کی تگ ودو کے مترادف سمجھتا ہے۔خوش حال خان خٹک کو شہباز کے شکار کی عادت'مسلسل تگ ودو'بہادری اور بے جگری سے عشق ہے کہ یہ قوت

عمل کی علامت ہے اور قوت عمل ہی حصول مقصد کا ذریعہ ہے۔ اس کے علاوہ اس نے شہباز کی دوسری بے شمار صفات کا بھی ذکر کیا ہے مثلاً (الف) وہ بلند پرواز ہے جو عروج و ارتقاء کی علامت ہے (ب) وہ طمع نہیں کرتا جو قوت بازو پر بھروسا کرنے کی نشانی ہے (ج) وہ ہمیشہ اپنا شکار کھاتا ہے دوسرے کا سہارا پسند نہیں کرتا (د) وہ محنتی خوددار اور غیور ہے (ہ) وہ اونچے پہاڑوں پر بسیرا کرتا ہے اسے پستی سے نفرت ہے۔

خوش حال خان خٹک کی شاعری سے علامہ اقبال کے شغف کا یہ عالم تھا کہ انہوں نے اس پر انگریزی میں ایک مقالہ Khushhal Khan Khattak The Afghan Warrior Poet ...... کے عنوان سے لکھا اور یہ مقالہ سہ ماہی ''اسلامک کلچر'' حیدر آباد دکن کے شمارہ مئی ۱۹۲۸ء میں شائع ہوا۔ اپنے اس مقالے میں انہوں نے کیپٹن راورٹی (Raverty) کے انگریزی ترجمہ مطبوعہ ۱۸۶۲ سے خوش حال خان خٹک کی شاعری کا انتخاب پیش کیا ہے جس سے اس کے تصور وطن' اس کی نیک خواہشات اور خیالات کا پتہ چلتا ہے ۔۔ اسی طرح ''بال جبریل''

۳۔ ایس اے واحد' مرتب Thoughts and Reflections of Iqbal' ص ۱۲۸۔۱۴۴۔

میں علامہ اقبال نے ''خوشحال خان کی وصیت'' کے نام سے ایک نظم درج کی ہے اور خوش حال خان پر ایک فٹ نوٹ بھی لکھا ہے[۴] کہ خوش حال خاں خٹک پشتو زبان کا مشہور وطن دوست شاعر تھا جس نے افغانستان کو مغلوں سے آزاد کرانے کے لیے سرحد کے افغانی قبائل کی ایک جمعیت قائم کی۔ قبائلیوں میں صرف آفریدیوں نے آخر تک اس کا ساتھ دیا۔ اس کی تقریباً ایک سو نظموں کا انگریزی ترجمہ ۱۸۶۲ء میں لندن سے شائع ہوا تھا۔ محولہ بالا نظم درج ذیل ہے:

قبائل ہوں ملت کی وحدت میں گم
کہ ہو نام افغانیوں کا بلند

محبت مجھے ان جوانوں سے ہے
ستاروں پہ جو ڈالتے ہیں کمند

مغل سے کسی طرح کمتر نہیں
قہستاں کا یہ بچہ ارجمند
کہوں تجھ سے اے ہم نشیں دل کی بات
وہ مدفن ہے خوشحال خاں کو پسند

اڑا کر نہ لائے جہاں باد کوہ

مغل شہسواروں کی گرد سمند!

اسی طرح ''ضرب کلیم'' میں ''محراب گل افغان کے افکار'' کے تحت اقبال نے ''کہستان'' کو منزل شاہین و چرغ لکھا ہے۔ہم اس کے متعلقہ اشعار درج کرتے ہیں:

میرے کہستان تجھے میں چھوڑ کے جاؤں کہاں
تیری چٹانوں میں ہے میرے اب و جد کی خاک!

روز ازل سے ہے تو منزل شاہین و چرغ
لالہ و گل سے تہی نغمہ بلبل سے پاک!

تیرے خم و پیچ میں میری بہشت بریں
خاک تری عنبریں ! آب ترا تابناک!

باز نہ ہو گا کبھی بندہ کبک و حمام
حفظ بدن کے لیے روح کو کر دوں ہلاک!

اے مرے فقر غیور فیصلہ تیرا ہے کیا
خلعت انگریز یا پیرہن چاک چاک!۵

۴۔ ''کلیاتِ اقبال اُردو'' (بالِ جبریل)، ص ۴۴۶۔

۵۔ ایضاً (ضربِ کلیم)، ص ۶۲۶۔

اقبال کے ان اشعار کو آپ اس دور کی تاریخ کو پیشِ نظر رکھ کر مطالعہ کریں جب شمال مغربی سرحدی صوبے کے غیور باشندے انگریزوں سے آزادی کی جنگ لڑ رہے تھے اور پھر ان کا مقابلہ خوش حال خان خٹک کے اشعار و افکار سے کریں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اشعار بھی خوش حال خاں کی فکر کی صدائے بازگشت ہیں۔

درحقیقت علامہ اقبال اور خوش حال خان خٹک میں کئی قدریں مشترک ہیں مثلاً علامہ اقبال اور خوش حال خان خٹک دونوں نے معنی اور موضوع کے اعتبار سے اپنے اپنے دور کے ادب کو ایک نیا میدانِ عمل فراہم کیا، اور ہر راز اور افکار سے اپنے دور کے عوام کو اپنے طور پر روشناس کرایا۔ دونوں کی شاعری رزمیہ بھی ہے اور بزمیہ بھی۔ انہوں نے ایک راہبر اور رہنما کی طرح اپنے اپنے دور کی خوابیدہ قوم کی رگوں میں ایک نیا جوش اور ایک نیا ولولہ پیدا کیا اور ایک فلسفی، حکیم اور شاعر کی حیثیت سے تاریخی واقعات کو بھی شعر کے سانچے میں ڈھالا اور یہ کہ دونوں کو اپنی اپنی قوم کے تمام تر رشتے، خوبیاں اور اخلاقی کمزوریاں اچھی طرح معلوم تھیں اور اسی وجہ سے دونوں نے مرض کے مطابق مریض کا اپنے اپنے دور میں تقاضوں کے پیشِ نظر صحیح علاج تجویز کیا تھا۔

شاہین کے بارے میں اس قدر تحقیق ہی سے کم از کم یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے شاہین کا تعلق مشرق اور اس کی روایات سے ہے ارو جامع صفات شاہین کی جن خصوصیات کو اقبال نے پیش کیا ہے اس سے یہ یقین کرنے کی وجہ سمجھ نہیں آتی ہے کہ اس نے یہ تصویر سلطنت روما یا ہانسبرگ خاندان یا جرمنی کے پرچم سے اتاری ہے۔

اقبال شاہین کی صفات سے اس قدر متاثر تھے کہ انہوں نے اس پرندے کو اپنے کلام اور فکر کا ضروری جزو بنایا اور اس کی مختلف صفات کا اپنے کلام میں تذکر کیا۔ علامہ اقبال نے اپنے ایک خط میں جو مولانا ظفر احمد صدیقی کے نام ہے شاہین کی مندرجہ ذیل پانچ خصوصیات بتائی ہیں وہ لکھتے ہیں: ''شاہین کی تشبیہ محض شاعرانہ تشبیہ نہیں۔ اس جانور میں اسلامی فقر کے تمام خصوصیات پائے جاتے ہیں (۱) خوددار اور غیرت مند ہے کہ اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا (۲) بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا (۳) بلند پرواز ہے (۴) خلوت پسند ہے (۵) تیز نگاہ ہے''۔ ۶

علامہ اقبال نے شاہین کی ان خصوصیات کی تشریح جا بجا اپنے کلام میں بھی کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ شاہین کی ان رمزی خصوصیات کا انسان کی انفرادی یا اجتماعی زندگی سے کتنا بڑا تعلق ہے۔ اقبال نے شاہین کی جو درج بالا پانچ خصوصیات بتائی ہیں ہم ان کی وضاحت اقبال کے کلام کی روشنی میں کریں گے۔

(۱) خودداری اور غیرت مندی:

علامہ اقبال نے شاہین کی پہلی خصوصیت یہ بتائی ہے کہ وہ خوددار اور غیرت مند ہے اور کسی کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا۔ یہاں ہمیں اس امر کو بھی پیش نظر رکھنا ہے کہ اقبال نے شاہین کی پانچ خصوصیات بتانے سے قبل یہ بھی کہا ہے ک اس جانور میں اسلامی فقر کی تمام خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ چنانچہ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ خودداری اور غیرت مندی اسلامی فقر کی بھی ایک اہم صفت ہے۔ شاہین کی یہی خودداری اور غیرت مندی اسے خاک سے دانہ نہیں چگنے دیتی اور نہ ہی کرگس کی طرح مردار کھانے کی اجازت دیتی ہے۔ بالکل یہی فرق ایک فلسفی اور صاحب فقر میں ہے۔ فلسفی بھی کرگس کی طرح صرف اپنے خیالات کی دنیا ہی میں بہت بلند و بالا پرواز کرتا ہے لیکن عشق و مستی کا شکار ہونا صرف صاحب فقر اور درویش ہی کا کام ہے۔ اقبال اس بات کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

بلند بال تھا لیکن نہ تھا جسور و غیور
حکیم سر محبت سے بے نصیب رہا!

پھرا فضاؤں میں کرگس اگرچہ شاہین وار
شکار زندہ کی لذت سے بے نصیب رہا![۷]

اور ''جاوید نامہ'' میں ایک جگہ علامہ اقبال لکھتے ہیں:

زندگی جز لذت پرواز نیست
آشیاں با فطرت او ساز نیست!

رزق زاغ و کرگس اندر خاک گور

رزق بازاں در سواد ماہ و ہور۸

اقبال نے اپنے کلام میں جا بجا شاہین کی اس غیرت و خودداری کا تذکرہ کیا ہے اور بتایا ہے کہ غیرت جہاں ایک طرف طریق حقیقی ہے تو دوسری

۶۔ شیخ عطاءاللہ، مرتب ''اقبال نامہ'' (لاہور ۱۹۴۵)، ۲۰۵/۱۔

۷۔ ''کلیات اقبال اُردو'' (بال جبریل)، ص ۴۵۶۔

۸۔ ''کلیات اقبال فارسی'' (جاوید نامہ)، ص ۷۹۲۔

طرف انتہائے فقر بھی ہے یعنی:

غیرت ہے طریقت حقیقی

غیرت ہے فقر کی تمامی

اے جان پدر نہیں ہے ممکن

شاہیں سے تدرو کی غلامی۹

فقر کی یہی بنیادی خصوصیت انسان کامل کا بھی ایک بنیادی وصف ہے اور خودی کا ایک اہم جزو ہے۔ خودداری اور غیرت مندی کا مادہ انسان میں ایثار و

توکل اور بے نیازی پیدا کرتا ہے۔اقبال اس بات کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

اس فقر سے آدمی میں پیدا
اللہ کی شان بے نیازی!

کنجشک و حمام کے لیے موت
ہے اس کا مقام شاہبازی!۱۰

اسی طرح ان کے کلام سے چند اور مثالیں درج ذیل ہیں:

غریبی میں ہوں محسود امیری
کہ غیرت مند ہے میری فقیری

حذر اس فقر و درویشی سے جس نے
مسلماں کو سکھا دی سربزیری!۱۱

وہ کہتے ہیں کہ فقر تلخی دوراں کا گلہ مند نہیں ہوتا اور اگر ایسا ہے تو وہ فقر نہیں یعنی:

جو فقر ہوا تلخی دوراں کا گلہ مند
اس فقر میں باقی ہے ابھی بوئے گدائی!۱۲

اور یہ کہ اگر فقر میں خودداری نہ ہو تو یہ قہر الٰہی ہے:

خوددار نہ ہو فقر تو یہ قہر الٰہی
ہو صاحب غیرت تو ہے تمہید امیری!۱۳

اقبال کے کلام کے مطالعے سے ایک اہم چیز جو واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اس نے شاہین کے متضاد کردار کے اظہار کے لیے کرگس' زاغ' خفاش (چمگادڑ)' حمام (کبوتر)' کنجشک (چڑیا)' تدور (چکور) اور چیونٹی کا ذکر کیا ہے۔

۹۔ ''کلیات اقبال اُردو'' (ضرب کلیم)' ص ۵۵۰۔

۱۰۔ ایضاً' ص ۵۵۱۔

۱۱۔ ایضاً (ارمغان حجاز) ص ۶۳۷۔

۱۲۔ ایضاً (ضرب کلیم)' ص ۶۳۷۔

۱۳۔ ایضاً

انہوں نے بتایا ہے کہ گدھ مردار کھاتا ہے' کوا غلاظت کو پسند کرتا ہے' چڑیا اور کبوتر کو اپنے رزق کی تلاش میں ذروں کی خاک چھاننا پڑتی ہے لیکن شاہین ان تمام صفات رزیلہ سے نہ صرف دور بلکہ متضاد اور اچھی خصوصیات کا حامل ہے۔ وہ اپنا رزق خود تلاش کرتا ہے آزادی اور جواں مردی اس کی امتیازی خصوصیات ہیں۔ ان خیالات کا بہتر اظہار اقبال نے اپنی نظم ''چیونٹی اور عقاب'' میں کیا ہے:

چیونٹی

میں پائمال و خوار و پریشان و دردمند

تیرا مقام کیوں ہے ستاروں سے بھی بلند؟

عقاب

تو رزق اپنا ڈھونڈتی ہے خاک راہ میں
میں نہ سپہر کو نہیں لاتا نگاہ میں!۱۴

شاہین پرندوں کا شکار اس لیے نہیں کرتا کہ اس کا لہو گرم رہے بلکہ صرف اس لیے کہ کہیں وقت وہ خود اسے ہی شکار نہ کر لے۔ شاہین کو جو مزا جھپٹنے پلٹنے اور محنت کرنے میں آتا ہے وہ خود شکار میں نہیں۔ اقبال کہتے ہیں:

بچہ شاہیں سے کہتا تھا عقاب سال خورد
اے ترے شہپر پہ آساں رفعت چرخ بریں!

ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام
سخت کوشی سے ہے تلخ زندگانی انگبیں!

جو کبوتر پر جھپٹنے میں مزا ہے اے پسر
وہ مزا شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں۱۵

اور اسی لیے پروفیسر عزیز احمد لکھتے ہیں:

۱۴۔ ایضاً (بال جبریل)، ص ۴۶۱۔

۱۵۔ ایضاً، ص ۴۱۲۔۴۱۳۔

اقبال کا شاہین کافوری میر و سلطان کا پالا ہوا باز ہرگز ہرگز نہیں ہوسکتا ہے جو اپنی رفعت پرواز چھوڑ کر پھر سے اپنے مالک کے پاس اور آب و دانہ کے پاس آ بیٹھتا ہے۔ جو محض سلطان کے اشارے پر طیور کا شکار کرتا ہے۔ اقبال کا شاہین کافوری کے لیے آزادی انتہائی ضروری ہے اور بادصحرا تو ایک طرف آسمان بھی اس کے زیر پر ہیں۔ بوڑھا باز اپنے بچے کو نصیحت کرتا ہے کہ زدست کسے طعمہ خود مگیر' کیونکہ یہی میر و سلطان کا دیا ہے لقمہ تو باز کو غلام بناتا ہے۔ آزادی ہی کے عالم میں شاہین کے لیے تجسس ممکن ہے۔ یہ ایک اور قدر ہے جو حیات شاہین کے رمز میں اپنے آپ پیدا کرتی ہے۔ یہ تجسس علم کے لیے نہیں لکہ قوت کا تجسس اپنے فاصلانہ اور جارحانہ عمل کے لیے ہے۔ عقاب کی آنکھ بڑی دوربین ہے لیکن جس چیز کی اسے تلاش ہے وہ حیات کی قوت کا شکار ہے۔ اس مرحلے پر پہنچ کر حیات جارح اور مجروح شکاری اور شکار میں بٹ جاتی ہے۔ اگر چہ کہ حیات کا زیادہ تر طاقت ور مظہر اپنی بقا کے لیے حیات کے کمزور مظہر کا شکار کھیلتا ہے اور اسے اپنی خوراک بناتا ہے لیکن دراصل یہ حیات کے جوہر قوت کی اور اس کے جلال کی نمود ہے جس میں سخت کوشی مقصود بالذات ہے۔ ارتقا کا راستہ جب قوت کے خطرناک مرحلے پر پہنچتا ہے تو خوں ریزی خود بخود لازم آجاتی ہے۔ یہ مسئلہ حیاتیات کا ہے نہ کہ اخلاقیات کا یا سیاسیات کا۔ اس خوں ریزی کی روک تھام کی صورت یہ ہے کہ قوت کی جولانی مقصود بالذات بن جائے اور لہو پینے سے زیادہ محض جھپٹ اور

جولانی میں اپنا اظہار کرے۔ چنانچہ عقاب سال خوردا پنے شاہین بچے کو اسی کی نصیحت کرتا ہے کہ سخت کوشی کو نقصان رساں نہیں بلکہ مقصود بالذات بنانے کی ضرورت ہے۔"۱۶۔

اسی طرح اقبال اس بات کی بھی وضاحت کرتے ہیں کہ اگر شاہین اپنے رزق کی تلاش میں جگہ جگہ مارا مارا پھرے تو اسے شکاری پرندوں کی دنیا میں بھی عزت حاصل نہ ہو اور اس کی غیرت اور خودداری ختم ہو جائے اور اس صورت میں اس کے لیے بہتر ہے کہ وہ اپنے گھونسلے ہی میں بھوکا مر جائے وہ کہتے ہیں:

پریدن از سر بامے بباے
نہ بخشد جرہ بازاں را مقامے

۱۶۔ ''اقبال......نئی تشکیل''، ص ۳۶۳۔

زنجیرے کہ جز مشت پرے نیست
ہماں بہتر کہ میری در کنامے ۱۷

اقبال یہاں مسلمانوں کو فقر غیور کی تلقین کر رہے ہیں۔ اسی بات کو انہوں نے ایک جگہ اس طرح بیان کیا ہے:

مرا طریق امیری نہیں فقیری ہے!
خودی نہ بیچ غریبی میں نام پیدا کر! ۱۸

اور یہ کہ شاہین کا کام خاک سے دانے چگنا نہیں ہے بلکہ اس کا اصل مقصد حرکت حیات کی توسیع اور قوت کی قدر کی آفرینش ہے۔ بقول اقبال:

قبائے زندگی چاک تا کے؟
چو موراں آشیاں در خاک تا کے؟
بہ پرواز او شاہینی بیاموز
تلاش دانہ در خاشاک تا کے؟[19]

اور اسی لیے جامع صفت شاہین کی جملہ خصوصیات کو پیش نظر رکھتے ہوئے پروفیسر ظہیر الدین احمد علوی اپنے مقالے ''اقبال کا تنوع'' میں لکھتے ہیں:

''اسی شاہین کی رعایت میں وہ کمزور یا ناتواں اور غلام انسان کو کبوتر ' کنجشک اور زاغ کہتے ہیں اور ایسے لوگوں کی صحبت سے خوددار اور غیور انسان کو احتراز کی تلقین کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ صحبت زاغ شاہین بچوں کو خراب کر دیتی ہے کیونکہ زاغ میں نہ بلند پروازی ہوتی ہے اور نہ بلند عزمی''۔[20]

اس حقیقت سے انکار محال ہے کہ اس دنیا میں سب سے بری لعنت کمزوری ہے۔ کمزوری نہ صرف جارحانہ حملے اور غصب حقوق کو دعوت دیتی ہے بلکہ وہ انسان میں احساس کمتری پیدا کرنے کی بھی ذمہ دار ہے۔ اقبال کی نظم ''ابو العلا معری'' اس بات کا بین ثبوت ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

۱۷۔ ''کلیات اقبال فارسی'' (ارمغان حجاز) ص ۹۸۴۔

۱۸۔ ''کلیاتِ اقبال اُردو'' (بالِ جبریل)' ص ۴۳۹۔
۱۹۔ ''کلیاتِ اقبال فارسی'' (پیامِ مشرق)' ص ۲۴۵۔
۲۰۔ طاہر فاروقی' مرتب ''بزمِ اقبال''، ص ۲۳۰۔

کہتے ہیں کبھی گوشت نہ کھاتا تھا معری
پھل پھول پہ کرتا تھا ہمیشہ گزر اوقات

اک دوست نے بھونا ہوا تیتر اسے بھیجا
شاید کہ وہ شاطر اسی ترکیب سے ہو مات

یہ خوانِ تروتازہ معری نے جو دیکھا
کہنے لگا وہ صاحبِ غفران و لزومات
اے مرغک بیچارہ' ذرا یہ تو بتا تو
تیرا وہ گنہ کیا تھا یہ ہے جس کی مکافات؟
افسوس صد افسوس کہ شاہیں نہ بنا تو
دیکھے نہ تری آنکھ نے فطرت کے اشارات!

تقدیر کے قاضی کا یہ فتویٰ ہے ازل سے

ہے جرم ضعیفی کی سزا مرگ مفاجات!۲۱

چنانچہ کاتب تقدیر کے فیصلے سے باخبر ہونے کے بعد اقبال نے مسلمانان ہند کو ان کی غلامی کی ذلت وندامت اور مجبوری کے گناہ بتا کر انہیں غیرت وخودداری اور عمل پیہم کی طرف راغب کیا اور کہا:

بہت مدت کے نخچروں کا انداز نگہ بدلا
کہ میں نے فاش کر ڈالا طریقہ شاہبازی کا!۲۲

اور اپنے طریقہ شاہبازی کی وضاحت کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں:

نگاہ عشق دل زندہ کی تلاش میں ہے!
شکار مردہ سزاوار شاہباز نہیں۲۳

اقبال نے شکار مردہ کو شاہین کے لیے اس کی فطرت کی مناسبت سے مناسب نہ سمجھا اور اس کی نگاہ عشق نے دل زندہ کی جستجو کی کہ دل زندہ جب دعوت عمل دیتا ہے تو کہتا ہے:

برہنہ سر ہے تو عزم بلند پیدا کر
یہاں فقط سر شاہیں کے واسطے ہے کلاہ۲۴

۲۱۔ ''کلیات اقبال اُردو'' (بال جبریل)، ص ۴۴۸۔۴۴۹۔

۲۲۔ ایضاً، ص ۳۲۵

۲۳۔ ایضاً، ص ۳۳۰۔

۲۴۔ ایضاً ص ۳۳۸۔

اس سلسلے میں اقبال مزید فرماتے ہیں:

گرماؤ غلاموں کا لہو سوز یقیں سے
کنجشک فرومایہ کو شاہین سے لڑا دو۲۵

اسی طرح ایک جگہ اقبال یہ کہتے ہیں کہ میں فقیر ہوں اور میری نگاہ میں ساز وسامان کی کوئی وقعت نہیں ہے اور یہ کہ میری اس بات پر یقین کرو کہ گدھ جو پارسیوں کے قبرستان پر منڈلاتے ہیں اور مردار کھاتے ہیں ان بازوں سے بہتر ہیں جو بادشاہوں کے ہاتھوں پر بیٹھتے ہیں وہ کہتے ہیں:

فقیرم ساز و سامانم نگاہیست
بچشم کوہ یاراں برگ کاہیست

زمن گیر ایں کہ زاغ دخمہ بہتر
ازاں بازے کہ دست آموز شاہیست!۲۶

درحقیقت یہاں اقبال باز یا شاہین کو بطور رمز استعمال کرتے ہوئے نفسیات غلامی واضح کررہے ہیں کہ دوسروں کی غلامی سے مردار کھانا بہتر ہے۔ اگرچہ مردار کھانا بری بات ہے لیکن غیر کی غلامی اس سے بھی بری بات ہے کیونکہ غلام ذوق حسن وزیبائش اور اس کے شعور تک سے بے گانہ ہو جاتا ہے۔ اس کی کسی بات کا

کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ وہ دیدہ بینا کے بجائے فہم و بصیرت سے کوسوں دور ہوتا ہے اسی لیے ایک اور جگہ وہ کہتے ہیں:

غلامی کیا ہے ؟ ذوق حسن و زیبائش سے محرومی
جسے زیبا کہیں آزاد بندے ، ہے وہی زیبا!

بھروسا کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر
کہ دنیا میں فقط مردان حر کی آنکھ ہے بینا![۲۷]

(۲) کار آشیاں بندی:

شاہین کی دوسری صفت اقبال نے یہ بتائی ہے کہ وہ آشیاں نہیں بناتا۔ شاہین کی اس خصوصیت کا تعلق فقر سے اس طرح ہے کہ فقیر بھی اپنی رہائش پر صرف کرنے اور بود و باش کے لوازم جمع کرنے شان حیات کے منافی سمجھتا ہے۔ وہ دنیاوی تکلفات سے بے نیاز اور بے تعلق رہنا

۲۵۔ ایضاً، ص۴۰۲۔

۲۶۔ ''کلیات اقبال فارسی'' (ارمغان حجاز)، ص۱۰۱۵۔

۲۷۔ ''کلیات اقبال اُردو'' (بال جبریل)، ص۳۱۶۔

چاہتا ہے۔ بالکل یہی کیفیت شاہین کی ہے۔ چنانچہ اقبال کے الفاظ میں باز

کی یہ نصیحت ہے:

چنین یاد دارم ز بازان پیر
نشیمن بشاخ درختے مگیر ۲۸

اسی لیے شاہین کی آشیانہ بنانے سے بےتعلقی اور بے نیازی جب انسان میں پیدا ہو جاتی ہے تو وہ اس کے ہر عمل میں ظاہر ہوتی ہے' اور جب اس کا اظہار انسان کے ہر عمل سے ظاہر ہو تو وہ فقر ہے' ورنہ نہیں۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں:

ہمت ہو اگر تو ڈھونڈ وہ فقر
جس فقر کی اصل ہے حجازی

اس فقر سے آدمی میں پیدا
اللہ کی شان بے نیازی!۲۹

اسی لیے ایک اور جگہ اقبال نے لکھا ہے کہ گدائے بے نیاز سے شاہوں کے دل تک لرز جاتے ہیں یعنی:

ہمہ ناز بے نیازی ' ہمہ ساز بے نوائی
دل شاہ لرزہ گیرد ز گدائے بے نیازے ۳۰

اور اس سلسلے میں ایک اور جگہ وہ مزید لکھتے ہیں:

بجلوت نے نوازی ہائے من بین
بخلوت خود گدازی ہائے من بین

گرفتم نکتہ فقر از نیاگاں

ز سلطاں بے نیازی ہائے من بیں ۳۱

درحقیقت شاہین اپنا گھر اس لیے اور بھی نہیں بناتا کہ وہ فطرت کے تیز و تند جھونکوں سے مقابلہ کرنا جانتا ہے۔ وہ کسی فطری شے تک سے بھی شکست قبول نہیں کرتا اور نہ ہی پناہ لینے کے لیے کہیں چھپتا ہے۔ اسی لیے اقبال نے شاہین کی شان بےنیازی کے پیش نظر اسے پرندوں کی دنیا کا درویش کہا ہے:

پرندوں کی دنیا کا درویش ہوں میں

کہ شاہیں بناتا نہیں آشیانہ! ۳۲

۲۸۔ ''کلیات اقبال فارسی'' (پیام مشرق)' ص ۲۷۲۔

۲۹۔ ''کلیات اقبال اُردو'' (ضرب کلیم)' ص ۵۵۰۔۵۵۱۔

۳۰۔ ''کلیات اقبال فارسی'' (پیام مشرق)' ص ۳۲۰۔

۳۱۔ ''کلیات اقبال اُردو'' (ارمغان حجاز)' ص ۹۴۰۔

۳۲۔ ایضاً' (بال جبریل)' ص ۴۵۷۔

اس درویش بے خانہ کو اپنی زندگی قائم رکھنے اور ضرورت زندگی کو پورا کرنے کے لیے جس قدر محنت' مشقت' استقلال' اور ثابت قدمی کی ضرورت ہوتی ہے اس

کے متعلق کلام اقبال میں جگہ جگہ اشارے ملتے ہیں۔ اس بے تعلقی اور محنت کے باوجود شاہین زندہ رہتا ہے اور کسی کے سہارے کی حاجت محسوس نہیں کرتا۔ اسی لیے اقبال نے ایک جگہ اس امر کی وضاحت کی ہے کہ سفید باز، جس میں شان فقر بدرجہ اتم موجود ہوتی ہے کی ہمت کے آگے پہاڑ بھی کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ اس کے سامنے کل کائنات نخچیر گاہ ہوتی ہے اور وہ آشیانہ یعنی مادیت کی طرف، کبھی بھی متوجہ نہیں ہوتا، وہ لکھتے ہیں:

قلندر جرہ باز آسمانہا
بہ بال او سبک گرد گرانہا

فضائے نیلگوں نخچیر گاہش
نمیگیرد بگرد آشیانہا! ۳۳

درحقیقت اس طرح اقبال شاہین کو بطور رمز استعمال کرتے ہوئے مسلمانوں کو یہ پیغام دے رہے ہیں کہ وہ بھی اپنے اندر فقر اور قلندری کی صفات پیدا کریں۔

(۳) بلند پروازی:

شاہین کی تیسری صفت اقبال نے یہ بتائی ہے کہ وہ بلند پرواز ہے۔ یہاں بلند پروازی سے مراد عزم بلند ہیں جو بذات خود اسلامی فقر کا ایک اہم وصف ہے۔ جس طرح بلند پروازی شاہین کو جغرافیائی حد بندیوں سے آزاد کر دیتی ہے اور وہ یہ سمجھنے لگتا ہے کہ:

یہ پورب یہ پچھم چکوروں کی دنیا
مرا نیلگوں آسماں بے کرانہ[۳۴]

اسی طرح فقر، شاہین اور بلند پروازی کا تعلق علامہ اقبال نے اپنی مثنوی ''پس چہ باید کرد'' میں بعنوان ''فقر'' اس طرح بیان کیا ہے:

بے پراں را ذوق پروازے دہد
پشہ را تمکین شہبازے دہد[۳۵]

اور پھر آگے چل کر اس سلسلے میں مزید لکھتے ہیں:

صید مومن ایں جہان آب و گل
باز را گوئی کہ صید خود بہل؟

۳۳۔ ''کلیات اقبال فارسی'' (ارمغان حجاز) ص ۱۰۱۳

۳۴۔ ''کلیات اقبال اُردو'' (بال جبریل) ص ۴۵۷۔

۳۵۔ ''کلیات اقبال فارسی'' (پس چہ باید کرد) ص ۸۱۶۔

حل نشد ایں معنی مشکل مرا
شاہیں از افلاک بگریزد چرا

وائے آں شاہیں کہ شاہینی نکرد

مرغکے از چنگ او نامد بدرد

در کنامے ماند زار و سرنگوں

پر نہ زد اندر فضائے نیلگوں ۳۶

اور اسی طرح یہ عزم بلند انسان میں جہاں داری و جہاں بینی اور تسخیر فطرت و کائنات کا مادہ بھی پیدا کرتا ہے جس سے وہ کائنات کے احتساب کی بے شمار راہیں کھولتا ہے۔ یہاں آ کر عقل خود بیں اور عقل جہاں بیں کا فرق واضح ہو جاتا ہے۔

اقبال نے عقل جہاں بیں کو شاہین سے تشبیہہ دیتے ہوئے ایک جگہ کہا ہے:

تواں گرفت ز چشم ستارہ مردم را

خرد بدست تو شاہین تند و چالاک است ۳۷

اور عقل خود بیں کی مثال اقبال کے اس شعر سے ظاہر ہے:

دگر است آں کہ برد دانہ افتادہ ز خاک

آں کہ گیرد خورش از دانہ پرویں دگر است ۳۸

اور اپنی نظم ''طلوع اسلام'' میں اقبال جہاں بینی کو سب سے دشوار کام قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں:

جہاں بانی سے ہے دشوار تر کار جہاں بینی

جگر خوں ہو تو چشم دل میں ہوتی ہے نظر پیدا ۳۹

شاہین کی یہ بلند پروازی' یہ بلند عزم اور عقل جہاں بیں ہی ہے جس کی تعلیم اقبال مسلم نوجوانوں کو دینا چاہتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ عزم بلند ہو تو کائنات کی ہر شے کو تسخیر کیا جا سکتا ہے یعنی:

۳۶۔ ایضاً 'ص ۸۱۷۔۸۱۸

۳۷۔ ایضاً (زبور عجم) 'ص ۴۶۹

۳۸۔ ایضاً (پیام مشرق) 'ص ۳۵۹

۳۹۔ ''کلیات اقبال اُردو'' (بانگ درا) 'ص ۲۶۸

یہ نیلگوں فضا جسے کہتے ہیں آسماں
ہمت ہو پر کشا تو حقیقت میں کچھ نہیں![۴۰]

اور یہ کہ:

بالائے سر رہا ہے تو نام اس کا آسماں
زیر پر آ گیا تو یہی آسماں زمیں![۴۱]

شاہین کی اس بلند پروازی میں ایک اہم صفت جلالی شامل ہے'' اور اس صفت کے واضح اظہار ہی کی وجہ سے اسے پرندوں کی دنیا کی درویشی اور سرداری ملی ہے۔ اس کے برعکس دیگر پرندے صرف صفت جمالی کے مظہر ہیں۔ صفت جمالی کا تعلق حسن' زیبائش 'سکون اور خاموشی سے ہے۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں:

مرغ خوش لہجہ و شاہین شکاری از تست
زندگی را روش نوری و ناری از تست۴۲

یہاں مرغ خوش لہجہ مظہر جمال اور شاہین مظہر جلال ہیں اور یہ دنیا تمام مظہر جلال و جمال ہے اور یہی حال زندگی کی روز نوری و ناری کا ہے لیکن جمال صرف نباتات کو زیب دیتا ہے۔ اقبال اسی لیے اپنی قوم کے نوجوانوں کو تلقین کرتے ہوئے کہتے ہیں:

کر بلبل و طاؤس کی تقلید سے توبہ
بلبل فقط آواز ہے، طاؤس فقط رنگ! ۴۳

اور اسی لیے یہ سوال بھی اکثر اقبال کے پیش نظر رہا ہے کہ جن نوجوانوں نے عرب کے صحرا سے نکل کر روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا اور جن نوجوانوں نے خودداری اور شاہینی صفت درباروں میں بے خوف و خطر اعلان حق کیا کرتی تھی وہ آج کیوں کرگس کی سی زندگی گزارنے پر مجبور ہیں۔ اس بات کی تشریح

۴۰۔ ایضاً (ضرب کلیم)، ص ۶۳۸

۴۱۔ ایضاً

۴۲۔ ''کلیات اقبال فارسی'' (زبور عجم)، ص ۴۲۶

۴۳۔ ''کلیات اقبال اردو'' (بال جبریل)، ص ۳۶۸

اقبال نے اس طرح کی ہے:

وہ فریب خوردہ شاہیں کہ پلا ہو کرگسوں میں

اسے کیا خبر کہ کیا ہے رہ و رسم شاہبازی۴۴

اور یہ کہ:

ہوئی نہ زاغ میں پیدا بلند پروازی

خراب کر گئی شاہیں بچے کو صحبت زاغ۴۵

اور اسی لیے اقبال مسلم نوجوانوں کو یہ ہدایت کرتے ہیں:

کرگساں را رسم و آئیں دیگر است

سطوت پرواز شاہیں دیگر است۴۶

گویا وہ اس بات کو سمجھتے تھے کہ بلند پروازی کی وجہ سے شاہین بڑی قدروں کا حامل ہے اور یہ کہ شاہین کی بلند پروازی صرف آزادی کی ہی رہین منت ہے، ورنہ غلامی اس کی آنکھوں کو اندھا کر دیتی ہے اور اسی لیے وہ کہتے ہیں:

فیض فطرت نے تجھے دیدہ شاہیں بخشا

جس میں رکھ دی ہے غلامی نے نگاہ خفاش۴۷

اور پھر یہ کہ غلامی میں شاہین درحقیقت تدرو سے بھی زیادہ بزدل بن جاتا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

تنش از سایہ بال تدروے لرزہ می گیرد

چو شاہیں زادہ اندر قفس با دانہ می سازد۴۸

یعنی اقبال یہ بات اچھی طرح سمجھتے تھے کہ دو سو برس کی غلامی' ہندوؤں سے اختلاف' شاہی حکومت کا زوال اور مختلف اسلامی تحریکوں کی ناکامی نے مسلمانوں کو مایوس کر دیا تھا اور شاہین ہونے کے باوجود کہ جس میں اسلامی فقر کی جملہ صفات پائی جاتی ہیں' مایوس انسانوں کی صحبت میں بیٹھ کر

۴۴۔ ایضاً' ص ۳۰۹

۴۵۔ ایضاً' ص ۴۰۸

۴۶۔ ''کلیات اقبال فارسی'' (جاوید نامہ) ص ۷۹۵

۴۷۔ ''کلیات اقبال اُردو'' (ضرب کلیم) ص ۵۴۵

۴۸۔ ''کلیات اقبال فارسی'' (پیام مشرق)' ص ۳۲۳

انہوں نے صفات رزیلہ اختیار کر لی ہیں۔ اسی لیے اقبال تلقین کرتے ہیں:

ترا جوہر ہے نوری' پاک ہے تو

فروغ دیدہ افلاک ہے تو

ترے صید زبوں افرشتہ و حور

کہ شاہین شہ لولاک ہے تو! ۴۹

اور اسی طرح ایک جگہ اور وہ مسلم نوجوانوں کو مخاطب کرتے ہوئے کہتے ہیں:

ترا اندیشہ افلاکی نہیں ہے
تری پرواز لولاکی نہیں ہے

یہ مانا اصل شاہینی ہے تیری
تری آنکھوں میں بے باکی نہیں ہے!۵۰

لیکن اقبال یہ جانتے ہیں کہ علم خودی کے لیے یہ مکتب یعنی ہندوستان صحیح نہیں ہے کیونکہ برادران ملت اپنی مظلومیت پر صبر وقناعت کی زندگی بسر کر رہے تھے اور اسے وہ کسی طور پر بھی بدلنے کے لیے تیار نہیں تھے۔ چنانچہ اس بات کا اظہار کرتے ہوئے اقبال نے کہا:

اقبال! یہاں نام نہ لے علم خودی کا
موزوں نہیں مکتب کے لیے ایسے مقالات

بہتر ہے کہ بیچارے ممولوں کی نظر سے
پوشیدہ رہیں باز کے احوال و مقامات!۵۱

اور پھر آزادی اور محکومی کے فرق کو اس طرح بیان کیا:

آزاد کی اک آن ہے محکوم کا اک سال
کس درجہ گراں سیر ہیں محکوم کے اوقات!

آزاد کا ہر لحظہ پیام ابدیت
محکوم کا ہر لحظہ نئی مرگ مفاجات!

آزاد کا اندیشہ حقیقت سے منور
محکوم کا اندیشہ گرفتار خرافات

۴۹۔ ''کلیات اقبال اُردو'' (بال جبریل)' ص ۳۷۶
۵۰۔ ایضاً ' ص ۳۷۴
۵۱۔ ایضاً (ضرب کلیم) ' ص ۵۳۹۔۵۴۰

محکوم کو پیروں کی کرامات کا سودا
ہے بندہ آزاد خود اک زندہ کرامات۵۲

درحقیقت اقبال کے پاس خیالات ونظریات کا اک خزینہ تھا اور دعوت فکروعمل کا ایک نظریہ۔ وہ جانتے تھے کہ ان ہی اسلحہ سے قومیں مغلوب ہوا کرتی ہیں۔ چنانچہ وہ قوم کو اسی کی تعلیم اور تربیت دیتے رہے کہ شاہین کی بلند پروازی اس کی نظر کو بھی وسعت پرواز عطا کرتی ہے اور یہ کہ اس طرح کائنات کے تمام احوال و مقامات اس کے سامنے کھل جاتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

زاغ کہتا ہے نہایت بدنما ہیں تیرے پر

شپرک کہتی ہے تجھ کو کور چشم و بے ہنر

لیکن اے شہباز! یہ مرغان صحرا کے اچھوت
ہیں فضائے نیلگوں کے پیچ و خم سے بے خبر!

ان کو کیا معلوم اس طائر کے احوال و مقام
روح ہے جس کی دم پرواز سرتاپا نظر!۵۳

چنانچہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ فضائے نیلگوں کے پیچ وخم سے بے خبر قوم کو جب اقبال نے دعوت فکر وعمل دی تو اس نے اپنی شاہینی کردار سے فائدہ اٹھاتے ہوئے تحریک پاکستان جیسی تحریک کو کامیابی کے ساتھ آخری مراحل تک پہنچا دیا۔ اس تحریک کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کامیابی اقبال کے تصور شاہین نے بہت ہی اہم کردار ادا کیا ہے۔ لیکن قیام پاکستان کے بعد ہم دوبارہ یاس و ناامیدی کا شکار ہو گئے۔ اس لیے ضرورت اس امر کی ہے کہ قوم میں دوبارہ اقبال کے اس تصور کی اشاعت کی جائے کیونکہ اقبال نے خود شاہین کے بارے میں کہا ہے:

شاہین کبھی پرواز سے تھک کر نہیں گرتا
پر دم ہے اگر تو تو نہیں خطرہ افتاد۵۴

(۴) خلوت پسندی:

اقبال نے شاہین کی چوتھی صفت یہ بیان کی ہے کہ

۵۲۔ ایضاً ،ص ۵۴۰

۵۳۔ ایضاً ،ص ۶۳۲

۵۴۔ ایضاً ،ص ۵۳۴

وہ خلوت پسند ہے اور فقر غیور میں ایک فقیر کی بھی یہ صفت ہوتی ہے کہ وہ خلوت پسند ہوتا ہے لیکن یہاں خلوت پسندی سے مراد یہ ہے کہ شاہین پرندوں میں شامل ہونے اور ان کی صحبت اختیار کرنے سے احتراز کرے کیونکہ ایک طرف تو وہ فقیروں کی دنیا کا درویش ہے تو دوسری طرف کہیں ایسا نہ ہو کہ صحبت زاغ بچہ شاہین کو ہی خراب کر دے۔ بالکل یہی حال فقیروں کا ہوتا ہے کہ وہ ابتدا تا انتہا باطل قوتوں سے پرہیز کرتے ہیں یہ درحقیقت تربیت خودی کا ایک کٹھن مرحلہ ہے اور انفرادی اور اجتماعی طور پر قومی اور ملی تشخص کے لیے بہت ضروری ہے اور انفرادی اور اجتماعی طور پر قومی اور ملی تشخص کے لیے بہت ضروری ہے لیکن جب فقر غیور پیدا ہو جاتا ہے تو فقیر معاشرے مںس اپنی صحیح جگہ تلاش کر کے معاشرے کی اصلاح کرتا ہے اور وہ دنیا میں رہتے ہوئے دین کو اور دین میں رہتے ہوئے دنیا کو فراموش نہیں کرتا۔ یہاں آ کر ہمیں شاہین کی خلوت پسندی پر غور کرنا چاہیے جس کے بارے میں اقبال نے یہ بھی کہا ہے:

بیاباں کی خلوت خوش آتی ہے مجھ کو
ازل سے ہے فطرت مری راہبانہ![55]

عام طور پر رہبانیت کا لفظ سکون پرستی ترک عمل اور خلوت پسندی کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے لیکن بیاباں کی خلوت سکون پرستی اور ترک عمل کی خلوت نہیں ہے۔ بلکہ یہ تو شاہین کے لیے ایک بیکراں میدان عمل ہے جو دوسری طرف سے اسے بری صحبت سے بچا کر مصروف عمل رکھتا ہے۔ اگر بیاباں میں شاہین خلوت پسندی اختیار کرے تو یہ اس کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے کیونکہ اس طرح اس کی خودداری غیرت مندی بے تعلقی بلند پروازی اور تیز نگاہی سب پر زد پڑتی ہے۔ اقبال نے جہاں شاہین کی خلوت پسندی کو فقر کی ایک اہم خصوصیت بتایا ہے تو دوسری طرف انہوں نے فقر کا رہبانیت اور خانقاہیت سے بھی موازنہ کیا ہے۔ چنانچہ اپنی ایک نظم ''فقر و راہبی'' (ضرب کلیم) میں لکھتے ہیں:

کچھ اور چیز ہے شاید تیری مسلمانی
تری نگاہ میں ہے اک فقر و رہبانی

سکون پرستی راہت سے فقر ہے بیزار
فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی

۵۵۔ ایضا' (بال جبریل)' ص ۴۵۷۔

انہوں نے یہ بھی بتایا ہے کہ فقیر روح وبدن دونوں کا خیال رکھتا ہے یعنی:

پسند روح و بدن کی ہے وا نمود اس کو

کہ ہے نہایت مؤمن خودی کی عریانی!۵۶

اسکے ساتھ ہی ساتھ اقبال نے رہبانیت سے بیزاری کا اظہار کرتے ہوئے اس کی خامی بھی بتائی ہے اور کہا ہے:

نکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسم شبیری

کہ فقر خانقاہی ہے فقط اندوہ و دلگیری

ترے دین و ادب سے آ رہی ہے بوئے رہبانی

یہی ہے مرنے والی امتوں کا عالم پیری۵۷

اسی طرح انہوں نے ''ضرب کلیم'' کی ایک نظم ''خلوت'' میں نہ صرف خلوت اور جلوت کا فرق واضح کیا ہے بلکہ یہ بھی بتایا ہے ک خودی خلوت ہی میں خودگیر ہوتی ہے وہ لکھتے ہیں:

رسوا کیا اس دور کو جلوت کی ہوس نے

روشن ہے نگہ، آئینہ دل ہے مکدر

بڑھ جاتا ہے جب ذوق نظر اپنی حدوں سے

ہو جاتے ہیں افکار پراگندہ و ابتر!

آغوش صدف جس کے نصیبوں میں نہیں ہے
وہ قطرہ نیساں کبھی بنتا نہیں گوہر

خلوت میں خودی ہوتی ہے خود گیرو لیکن
خلوت نہیں اب دیر و حرم میں بھی میسر!۵۸

اور ایک جگہ انہوں نے یہ بات بھی واضح کی ہے کہ خلوت تعلیم خود آگاہی ہے اسے وحشت نہ سمجھنا چاہیے:

۵۶۔ ایضاً (ضرب کلیم) ص۵۱۲

۵۷۔ ایضاً (ارمغان حجاز)، ص۶۸۰

۵۸۔ ایضاً (ضرب کلیم)، ص۵۵۵۔۵۵۶

وحشت نہ سمجھ اس کو اے مردک میداں
کہسار کی خلوت ہے تعلیم خود آگاہی!۵۹

(۵) تیز نگاہی:

شاہین کی پانچویں صفت اقبال نے یہ بتائی ہے کہ وہ تیز نگاہ رکھتا ہے۔ شاہین

کی اس تیز نگاہی کا فقر غیور سے گہرا تعلق ہے کیونکہ جہاں ایک طرف یہ خصوصیت حکمت، عشق اور قوت کا نتیجہ ہے تو دوسری طرف ہی تیز نگاہی روشن ضمیری کے بھی ہم معنی ہے۔ بقول اقبال:

نہ مومن ہے نہ مومن کی امیری
رہا صوفی گئی روشن ضمیری

خدا سے پھر وہی قلب و نظر مانگ
نہیں ممکن امیری بے فقیری! ۶۰

اگر شاہین میں یہی حکمت، عشق قوت اور بالفاظ دیگر روشن ضمیری نہ ہوتو اپنی اتنی خودداری اور غیرت مندی کی زندگی نہ گزار سکے۔ اس کی بلند پروازی ختم ہو جائے اور خلوت پسندی جلوت پسندی کا لبادہ اوڑھ لے اور وہ اپنی زندگی کی رکاوٹوں کو دور کرنے کے بجائے خود ان کا شکار ہو جائے۔ اقبال نے ''بال جبریل'' کی نظم ''شاہین'' میں شاہین کی اسی تیز نگاہی اور روشن ضمیری کی وضاحت کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

کیا میں نے اس خاک داں سے کنارہ
جہاں رزق کا نام ہے آب و دانہ!

بیاباں کی خلوت خوش آتی ہے مجھ کو

ازل سے ہے فطرت مری راہبانہ!

نہ بادِ بہاری نہ گلچیں نہ بلبل
نہ بیماریِ نغمۂ عاشقانہ!

خیابانیوں سے ہے پرہیز لازم
ادائیں ہیں ان کی بہت دلبرانہ!

ہوائے بیاباں سے ہوتی ہے کاری
جواں مرد کی ضربتِ غازیانہ!

حمام و کبوتر کا بھوکا نہیں میں
کہ ہے زندگی باز کی زاہدانہ!

جھپٹنا، پلٹنا، پلٹ کر جھپٹنا
لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ!

یہ پورب یہ پچھم چکوروں کی دنیا

مرا نیلگوں آسماں بے کرانہ!

پرندوں کی دنیا کا درویش ہوں میں

کہ شاہیں بناتا نہیں آشیانہ!۶۱

۵۹۔ ایضاً ‘ص۶۳۶

۶۰۔ ایضاً (بال جبریل)‘ص۳۷۵

۶۱۔ ایضاً ‘ص۴۵۷

اقبال نے ایک جگہ اوران خیالات کا اظہار کیا ہے کہ ایک باز نے دوسرے باز سے کہا کہ تو اپنی حقیقت سے آشنا ہونے کی کوشش کر کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں جو یہ تیز نگاہی بخشی ہے یہ درحقیقت ہمارے لیے تازیانہ ہے۔ یہ تیز نگاہی ہمیں اپنی کوشش ہی سے اپنا رزق تلاش کرنے کی ترغیب دیتی ہے۔ لیکن اس نے ہمیں رزق کی تلاش کا جذبہ اس لیے عطا کیا ہے کہ جدوجہد کے لیے تحریک ہو سکے۔ بقول اقبال:

نگر خود را بچشم محرمانہ

نگاہ ماست ما را تازیانہ

تلاش رزق ازاں داوند ما را

کہ باشد پر کشودن را بہانہ۶۲

اس طرح اس رباعی میں اقبال اس بات کی بھی تلقین کر رہے ہیں کہ اگر ہر جاندار کا رزق اللہ کے ذمے ہے لیکن اس عالم کائنات کی ہر ذی روح کی تخلیق اس خالق کائنات نے اس نہج پر کی ہے کہ حصول رزق کے لیے جدوجہد ایک لازمی امر ہے۔

اقبال کی نگاہ میں فقر اور شاہی میں اگر کوئی فرق ہے تو وہ تیغ بازی اور تیز نگاہی کا ہے۔ اسی لیے وہ کہتے ہیں:

نہیں فقر و سلطنت میں کوئی امتیاز ایسا

یہ سپہ کی تیغ بازی وہ نگہ کی تیغ بازی!۶۳

فقر سے روشن ضمیری پیدا ہوتی ہے لیکن شاہی کے لیے قوت لازم ہے۔ البتہ ان دونوں کی حقیقت ایک ہی ہے۔ بقول اقبال:

فقر و شاہی واردات مصطفیٰ است

ایں تجلی ہائے ذات مصطفیٰ است!۶۴

لیکن فقر اپنی روشن ضمیری کی وجہ سے شاہی پر فوقیت رکھتا ہے۔ اسی لیے اقبال نے اس کا کئی جگہ تذکرہ کیا ہے اور اس بات کی وضاحت اس طرح

۶۲۔ ''کلیات اقبال فارسی'' (ارمغان حجاز) ص ۹۸۵

۶۳۔ ''کلیاتِ اقبال اُردو'' (بالِ جبریل) ص ۳۰۹

۶۴۔ ''کلیاتِ اقبال فارسی'' (پس چہ باید کرد) ص ۸۵۱

کی ہے:

آہ! کہ کھویا گیا تجھ سے فقیری کا راز

ورنہ ہے مالِ فقیر سلطنتِ روم و شام!۶۵

نگاہِ فقر میں شانِ سکندری کیا ہے؟

خراج کی جو گدا ہو وہ قیصری کیا ہے؟۶۶

مرا فقر بہتر ہے اسکندری سے

یہ آدم گری ہے وہ آئینہ سازی۶۷

اس تمام بحث سے ہمارا مقصود شاہین کی ان پانچ بیان کردہ خصوصیات کا تعلق فقرِ غیور سے دکھانا ہے۔ فقرِ غیور کے بارے میں اقبال نے اپنے ایک خط میں مورخہ ۲۱ نومبر ۱۹۳۵ء میں سید نذیر نیازی کو لکھا۶۸ کہ ''آزردگی اور پریشاں خاطری مسلماں کا شیوہ نہیں۔ اسلام کی حقیقت فقرِ غیور ہے اور بس'' اور اسی فقرِ غیور کی تشریح اقبال نے ''ضربِ کلیم'' میں اس طرح کی ہے:

روحِ اسلام کی ہے نورِ خودی نارِ خودی

زندگانی کے لیے ناز خودی نور و حضور!

یہی ہر چیز کی تقویم یہی اصل نمود
گرچہ اس روح کو فطرت نے رکھا ہے مستور

لفظ اسلام سے یورپ کو اگر کد ہے تو خیر
دوسرا نام اسی دیں کا ہے فقر غیور!۶۹

شاہین اقبال کا ایک تمثیلی کردار ہے اور اقبال نے اپنے کلام میں اسے بطور سیاسی رمز کے بھی استعمال کیا ہے۔ اپنی نظم ''طلوع اسلام'' میں وہ لکھتے ہیں:

نوا پیرا ہو اے بلبل کہ ہو تیرے ترنم سے
کبوتر کے تن نازک میں شاہیں کا جگر پیدا!

۶۵۔ ''کلیات اقبال اُردو'' (بال جبریل)، ص ۳۵۵

۶۶۔ ایضاً، ص ۳۴۰

۶۷۔ ایضاً، ص ۴۳۸

۶۸۔ سید نذیر نیازی، مرتب ''مکتوبات اقبال''، ص ۳۰۳

۶۹۔ ''کلیات اقبال اُردو'' (ضرب کلیم)، ص ۳۰۔۳۱

میان شاخساراں صحبت مرغ چمن کب تک
ترے بازو میں ہے پرواز شاہین قہستانی!

عقابی شان سے جھپٹے تھے جو بے بال و پر نکلے
ستارے شام کے خون شفق میں ڈوب کر نکلے۷۰

درحقیقت اقبال کے کلام کا مطالعہ ان کے دور کی مسلم سیاسی تاریخ کو پیش نظر رکھ کر کیا جائے تو اچھا ہے۔اس طرح ان کے کلام کے تمام اسرار و رموز آشکار ہو جائیں گے۔یہی حال ان کی نظم ''طلوع اسلام'' کا ہے جس میں وہ مسلمانوں کی نشاۃ الثانیہ کی نشان دہی کر رہے ہیں۔اسی طرح انہوں نے ''ملا زادہ ضیغم لولابی کشمیری کا بیاض'' کے تحت مسلمانوں کی سیاسی بیداری کا تذکرہ شاہین کو بطور سیاسی رمز کے استعمال کرتے ہوئے اس طرح کیا ہے:

دراج کی پرواز میں ہے شوکت شاہیں
حیرت میں ہے صیاد یہ شاہیں ہے کہ دراج۷۱

اور اپنی نظم ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' میں لکھا ہے:

زاغ دشتی ہو رہا ہے ہمسر شاہین و چرغ
کتنی سرعت سے بدلتا ہے مزاج روزگار۷۲

اور اکثر و بیشتر دعائیہ انداز میں بھی شاہین کو بطور رمز استعمال کیا ہے جیسا کہ ان کے مندرجہ ذیل شعر سے ظاہر ہے:

بجلال تو کہ در دل دگر آرزو ندارم

بجز ایں دعا کہ بخشی بکبوتراں عقابی۷۳

اسی طرح بال جبریل میں ایک جگہ اقبال نے لکھا ہے:

جوانوں کو مری آہ سحر دے

پھر ان شاہیں بچوں کو بال و پر دے

۷۰۔ ایضاً (بانگ درا)، ص ۲۶۹۔۲۷۲

۷۱۔ ایضاً (ارمغان حجاز)، ص ۶۷۹

۷۲۔ ایضاً

۷۳۔ ''کلیات اقبال فارسی'' (زبور عجم)، ص ۴۳۳

خدایا آرزو میری یہی ہے

میرا نور بصیرت عام کر دے۷۴

ایک جگہ اور اقبال اس بات کی تلقین کرتے ہیں کہ یہ دنیا جفاکشوں کے لیے کسی طور بھی تنگ نہیں ہے یہاں زندہ رہنے کے لیے جہاں ایک طرف شاہین کا تجسس اور چیتے کا جگر درکار ہے تو دوسری طرف یہ امر بھی لازم ہے کہ بلبل و طاؤس کی تقلید سے توبہ کی جائے۔ چنانچہ اقبال غزنوی دور کے نامور شاعر مسعود سعد سلمان لاہوری کے ایک نکتے کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

ہے یاد مجھے نکتہ سلمان خوش آہنگ
دنیا نہیں مردان جفاکش کے لیے تنگ
چیتے کا جگر چاہیے شاہین کا تجسس
جی سکتے ہیں بے روشنی دانش و فرہنگ!
کر بلبل و طاؤس کی تقلید سے توبہ
بلبل فقط آواز ہے طاؤس فقط رنگ!۷۵

لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ مسلمان نوجوانوں سے یہ بھی کہتے ہیں کہ تم نے جدوجہد کے بجائے تن آسانی کو شعار حیات بنالیا ہے اس لیے مجھے خوف ہے کہ کہیں کچھ دنوں کے بعد ایسا نہ ہو کہ تمہاری ترقی کا دور ختم ہو جائے۔ اقبال اس طرح شاہین کو بطور رمز استعمال کرتے ہوئے مسلمانوں کو جہد مسلسل کی طرف راغب کرتے ہوئے کہتے ہیں:

تو اے شاہین نشیمن در چمن کر دی ازاں ترسم
ہوائے او ببال تو دید پرواز کوتا ہے!۷۶

اقبال اپنے کلام میں جگہ جگہ مسلم نوجوانوں کو شاہین سے تشبیہ دیتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ ان میں بھی فقر غیور کی وہ تمام خصوصیات پیدا ہوں۔ وہ مسلم نوجوانوں کی فطرت سے بخوبی واقف ہیں اور اسی لیے ان کے تابناک مستقبل سے بھی پر امید ہیں۔ چنانچہ "بال جبریل" کی ایک نظم "ایک نوجوان کے نام" میں کہتے ہیں:

عقابی روح جب بیدار ہوتی ہے جوانوں میں
نظر آتی ہے ان کو اپنی منزل آسمانوں میں!

۷۴۔ ''کلیاتِ اقبال اُردو''(بالِ جبریل)'ص ۳۷۸

۷۵۔ ایضاً'ص ۳۶۸

۷۶۔ ''کلیاتِ اقبال فارسی''(زبورِ عجم)'ص ۴۹۲

نہ ہو نومید' نومیدی زوالِ علم و عرفاں ہے
امیدِ مردِ مومن ہے خدا کے راز دانوں میں!

نہیں تیرا نشیمن قصرِ سلطانی کے گنبد پر
تو شاہیں ہے بسیرا کر پہاڑوں کی چٹانوں میں!۷۷

اقبال نے نوجوانوں کے سامنے اپنے تصورِ شاہین کے ذریعے اس امر کی نشاندہی کی ہے کہ شاہین نے ان تمام مسائل سے جہاں رزق کے نام پر دام پھیلائے جاتے ہیں ایک ایسی دنیا کی طرف رجوع کیا ہے جہاں غیرت مندی اور خودداری ہے' بلند ہمتی ہے اور عزم و یقین ہے اور یہ کہ شاہین ظلم و چیرہ دستی نہیں سکھاتا بلکہ جور و استبداد سے دور بھاگتا ہے اور اس طرح اس کی زندگی ایک زاہد پاک باز کی زندگی ہے۔وہ پرندوں کا اس لیے شکار نہیں کرتا کہ اس کا لہو گرم

رہے بلکہ صرف اس لیے کہ کہیں وقت اُسے خود ہی شکار نہ بنا دے۔ محنت اور سخت کوشی اس کی فطرت کے اہم ترین اجزا ہیں اور اسی لیے پروفیسر عزیز احمد ۷۸ لکھتے ہیں ''بحر کی وسعت کو ماہی ایک مسلسل پیچ وتاب سمجھتی ہے جس میں اسے زندہ رہنا ہے۔ مرغ ہو یا ماہی اگرچہ حرکت ان میں نمودار ہو چکی ہے مگر حیات کا دوسرا بڑا اہم جوہر یعنی قوت ان میں غیر ارتقا یافتہ ہے اور مرغان ہوا اور عام حیوانات میں آزادی حرکت، رفعت پرواز اور قوت کا رمز اقبال کے شاہین ہے۔ شاہین عام پرندوں کی صحبت چھوڑ کر اپنی پرواز کی رفعت میں قوت کی عظیم الشان قدر پیدا کرتا ہے۔'' اقبال نے اس بات کو اس طرح بیان کیا ہے مثلاً ''زبور عجم'' میں اپنی نظم ''حقیقت'' میں وہ لکھتے ہیں:

عقاب دوربین جوئینہ را گفت

نگاہم آنچہ می بیند سراب است

جوابش داد آں مرغ حق اندیش

تو می بینی و من دانم کہ آب است

۷۷۔ ''کلیات اقبال اُردو'' (بال جبریل)، ص ۴۱۲

۷۸۔ کتاب مذکور، ص ۳۵۹

صدائے ماہی آمد از تہ بحر

کہ چیزے ہست و ہم در پیچ و تاب است!۷۹

اوراسی طرح اپنی ایک اورنظم ''شاہین و ماہی'' میں ان خیالات کا اس طرح اظہار کیا ہے:

ماہی بچہ شوخ بہ شاہیں بچہ گفت

ایں سلسلہ موج کہ بینی ہمہ دریاست

دارائے نہنگان خروشندہ تر از میغ

در سینہ او دیدہ و نادیدہ بلاہاست

با سیل گراں سنگ و زمین گیر و سبک خیز

با گوہر تابندہ و با لولوے لالاست

بیروں نتواں رفت ز سیل ہمہ گیرش

بالائے سر ماست تہ پاست ہمہ جاست

ہر لحظہ جوان است و روان است و دوان است

از گردش ایام نہ افزوں شد و نے کاست

ماہی بچہ را سوز سخن چہرہ بر افروخت
شاہیں بچہ خندید و ز ساحل بہ ہوا خاست

زد بانگ کہ شاہینم و کارم بہ زمین چیست
صحرا ست کہ دریاست تہ بال پر ماست!
بگذر ز سر آب و بہ پہنائے ہوا ساز
ایں نکتہ نہ بیند مگر آں دیدہ کہ بیناست۸۰

جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے شاہیں اقبال کا ایک تمثیلی کردار ہے۔اس کردار کی روشنی میں اقبال مسلمانوں کو عموماً اور مسلمانان ہند کو خصوصاً دعوت عمل دے رہا ہے۔جس دور میں اقبال نے شاہین کا تصور پیش کیا وہ دور برصغیر کی سیاسی اور معاشرتی تاریخ کا ایک اہم ترین باب ہے۔اقبال کے

۷۹۔ ''کلیات اقبال فارسی'' (زبور عجم)'ص ۲۷۸

۸۰۔ ایضاً 'ص ۲۸۶۔۲۸۷

تصور شاہین کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ برصغیر کی اس دور کی سیاسی 'سماجی اور تمدنی زندگی کو بھی پیش نظر رکھا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ کن صفات کی حامل

قوم کو اقبال شاہین کے کردار کی بابت دعوت فکر و عمل دے رہے ہیں۔

جس دور میں اقبال کا شاہین شرف قبولیت حاصل کر رہا تھا' اس دور میں مسلمانان برصغیر یاس نا امیدی کے دور سے گزر رہے تھے۔ انہیں نہ وقت کے تقاضوں کا احساس تھا اور نہ اپنے مستقبل کی فکر۔ مسلمان نہ صرف سیاسی طور پر غلام تھے بلکہ اپنی بنیادی ضروریات زندگی تک کے لیے بھی دوسروں کے دست نگر تھے اور ہاتھ پر ہاتھ دھرے منتظر تھے اور اپنی مشکلات کو تن بہ تقدیر سمجھ کر بقول شخصے ریت میں پڑے تھے اور اس طرح انہیں باد صموم کے تھپیڑوں کی مطلق پرواہ نہ تھی ۔ اقبال نے آنے والے طوفان کی تباہ کاریوں سے انہیں بروقت چونکا دینے کا عزم کیا اور انہیں بتایا کہ اگر وہ اسی طرح محکومی او رمحتاجی کی زندگی گزارتے رہے تو آنے والے طوفان میں نہ صرف ان کی زندگی کی بلکہ ان کی روایات' تاریخ' ادب اور مذہب سب ختم ہو جائے گا۔ یہ تھا وہ ماحول جب اقبال نے مسلمانان برصغیر کو اپنے تصور شاہین کی طرف راغب کیا۔ اقبال جانتے تھے کہ بے سروسامانی مسلمانوں کو عمل کی طرف متوجہ ہونے میں مانع ہے اور ان کی کمزوری انہیں جہد مسلسل سے دور رکھتی ہے اور محنت اور مشقت سے بچاتی ہے۔ کہیں انہوں نے مسلمانوں کو بتایا ہے وہ بے سروسامانی محض نا امیدی سے دور نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے تدارک کے لیے خود ہی سامان فراہم کرنا پڑتا ہے اور یہ کہ مادی مسائل پر سہارا زندگی کے لیے موت کا حکم رکھتا ہے:

ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت!

احساس مروت کو کچل دیتے ہیں آلات!۸۱

چنانچہ اس کے لیے بھی اقبال کی مثال مسلم نوجوانوں کے سامنے پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں:

۸۱۔ ''کلیاتِ اقبال اُردو'' (بالِ جبریل) ص ۴۰۰

گزر اوقات کر لیتا ہے یہ کوہ و بیاباں میں

کہ شاہیں کے لیے ذلت ہے کار آشیاں بندی۸۲

اور اسی طرح اپنی مثنوی ''پس چہ باید کرد اے اقوام مشرق'' میں علامہ اقبال کہتے ہیں:

بگذر از کاؤس و کے ' اے زندہ مرد

طوف خود کن گرد ایوانے مگرد

از مقام خویش دور افتادہ

کرگسی کم کن کہ شاہیں زادہ

مرغک اندر شاخسار بوستاں

بر مراد خویش بندد آشیاں

تو کہ داری فکرت گردوں سیر
خویش را از مرغکے کمتر مگیر

دیگر ایں نہ آسماں تعمیر کن
بر مراد خود جہاں تعمیر کن۸۳

اور اسی لیے مولانا غلام احمد پرویز لکھتے ہیں:۸۴

''علامہ اقبال نے اپنے کلام میں جہاں جہاں شاہین کو مخاطب کیا ہے اس سے مقصود قوم کا جسور و غیور نوجوان ہے۔ اس طبقے کی صلاحیتوں سے وہ کبھی بھی ناامید نہیں ہوئے۔ وہ سمجھتے تھے کہ ان کے ممکنات کی وسعتیں کس قدر حدود فراموش اور قیود ناآشنا ہیں۔ دیکھیے یہ امیدوں کا شہزادہ کس قدر شگفتہ و شاداب انداز میں اس کا ذکر کرتا ہے جب کہتا ہے:

نہیں ہے ناامید اقبال اپنی کشت ویراں سے
ذرا نم ہو تو یہ مٹی بڑی زرخیز ہے ساقی!۸۵

''یہ نم کیا تھا؟ بس اسی میں اقبال کے پیغام کا سارا راز مضمر ہے۔ مغرب اپنے موجودہ نظام تمدن و معاشرت کے ہاتھوں میں جگر فگار ہے لیکن چونکہ اس کے سامنے حقائق ابدی کا کوئی ضابطہ نہیں اس لیے اسے سمجھ میں نہیں آتا کہ اس غارت گر امن و عافیت و رہ زن متاع شرف انسانیت کی تخریب کے بعد نظام انسانیت کو

کن جدید بنیادوں پر استوار کیا جائے لیکن خود علامہ اقبال کے سامنے تو حقائق ابدی کا وہ ضابطہ آئین و دستور کھلا رکھا تھا جس میں

۸۲۔ ایضاً'ص ۳۰۶

۸۳۔ ''کلیات اقبال فارسی'' (پس چہ باید کرد)'ص ۸۰۹

۸۴۔ ''اقبال اور قرآن''ص ۱۰۵۔۱۰۶

۸۵۔ ''کلیات اقبال اُردو'' (بال جبریل) ص ۳۰۳

شرف انسانیت کے تقاضوں کی تسکین کا سامان موجود ہے۔ اس لیے انہیں امتوں کے مرض کہن کا علاج تجویز کرنے میں کوئی دقت نہ تھی''۔

چنانچہ اس ضمن میں علامہ اقبال کے ایک سب سے بڑے شیدائی نواب بہادر یار جنگ مرحوم کہتے ہیں:۸۶

''اقبال کا سب سے نمایاں حصہ مسلمانوں کی خودی کو بیدار کرنا ہے۔ اپنے پورے کلام میں انہوں نے اسی چیز کو باانداز مختلف پیش کیا ہے۔ اس کے لیے انہوں نے جو تشبیہیں اختیار کیں ان میں سب سے نمایاں شاہیں اور شاہین زادہ کی تشبیہ ہے۔ وہ جتانا چاہتے ہیں کہ مسلمان کرگس خاکی نہیں بلکہ شاہین بلند پرواز اور فضا پیا ہے۔ اقبال کے کلام کا رنگ شاہبازی سکھاتا ہے۔ انہوں نے بتایا ہے کہ مسلمان کا مقام صحبت مرغ چمن نہیں بلکہ وسعت ارض و سما ہے۔ اس سلسلے

میں انہوں نے فطرت انسانی کے بہت سے پوشیدہ گوشوں کو نمایاں کیا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ انسان جب محنت و مشقت کے بغیر رزق حاصل کرنے لگتا ہے اور اس کا عادی بن جاتا ہے تو اس کی بہت سی ایسی صلاحیتیں اس سے چھن جاتی ہیں جن پر اس کی باعزت انفرادی اور اجتماعی زندگی کا مدار ہے۔ ان انسانی صلاحیتوں میں سب سے ضروری اور اہم صلاحیت انسان کی شجاعت اور اس کا جذبہ عزت نفس ہے اور مفت خوری کا اثر سب سے زیادہ اسی صلاحیت پر پڑتا ہے اور شجاعت و بلند ہمتی پستی خیال سے بدل جاتی ہے۔ اسی خیال کو اقبال نے اس شعر میں بڑے اچھے انداز میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر شاہین بچوں کو بھی پابند قفس کر کے عطائے صیاد کا امیدوار بنا دو تو چند روز میں وہ بٹیر کے پر کی پھڑ پھڑاہٹ سے بھی لرزہ براندام ہو جائیں گے:

تنش از سایہ بال تدروے لرزہ می گیرد
چو شاہیں زادہ اندر قفس با دانہ می سازد"

"اقبال کے نزدیک آرام و راحت زاغ و زغن کا کام ہے اور قید و صید کی بندشیں شاہین کی سعادت اور جب تک کوئی ان مرحلوں سے نہیں گزرتا' عزت و احترام کے مقام رفیع کو حاصل نہیں کر سکتا۔ انہوں نے مسلمانوں کو ترغیب دلائی کہ کرگس کی دوں ہمتی چھوڑ دیں اور شاہین کی پرواز اپنے بال و پر میں پیدا کریں۔ اقبال کے نزدیک علم و فراست اپنی تمام تر خوبیوں کے باوجود اس وقت تک بے قیمت ہیں جب تک ان کا حاصل تیغ و سپر سے آراستہ

۸۶۔ پروفیسر غلام دستگیر رشید مرتب ''آثار اقبال'' ص ۱۴۔۱۶

نہ ہو۔ ان کے نزدیک شاہین زادگی کی شرط اول مرد غازی کی تیغ وسپر سے موانست ہے۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں:

من آں علم و فراست باپر کاہے نمی گیرم
کہ از تیغ و سپر بیگانہ سازد مرد غازی را''

اقبال کے تصور شاہین کی وضاحت کرتے ہوئے پروفیسر عابد علی عابد کہتے ہیں: ۸۷

اقبال کے کلام میں انسان کامل کے لیے شاہین مرد مومن' قلندر اور درویش کے کلمات رمز کے طور پر استعمال کرتے ہیں اور ..... مختلف علامتیں استعمال کرنے کا منشاء یہ ہے کہ انسان کامل کی ذات میں جو صفات مخفی و مستور ہیں' ان کی کیفیت و کمیت سے پڑھنے والوں کا آگاہی حاصل ہو جائے۔ شاہین کہ کر اقبال انسان کامل کے فقر کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس فقر سے مراد ترک دنیا نہیں بلکہ وہ استغنا ہے جو دنیاوی جاہ وجلال اور دنیوی خوف سے بے نیاز ہو کر طلب اور جستجو کی منزلیں طے کرتا ہے اور آخر تسخیر کائنات کے مقام تک پہنچتا ہے ''۔

ہم نے اس مقالے کی ابتدا میں علامہ اقبال کے ایک مکتوب سے شاہین کی

پانچ صفات ان ہی کے اپنے الفاظ میں نقل کیہیں اور پھر ان کی تشریح بھی کی۔ان ہی صفات کی توضیح کرتے ہوئے پروفیسر سید عابد علی عابد کہتے ہیں:۸۸

''اب معلوم ہوگیا ہو گا کہ اقبال اسلامی فقر کے کیا معانی ذہن نشین کرانا چاہتے ہیں۔خودداری اور غیرت مندی تو تمام زندہ قوموں کا کاصہ ہے۔البتہ یہ جو بات ہے کہ شاہین آشیانہ نہیں بناتا اور بے تعلق ہے' یہ ایک ایسی رمز ہے کہ جس کا تعلق خاص امت محمدی سے ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ مغرب کی روش کے برخلاف اسلام وطن کونہیں بلکہ مذہب کو اتحاد ملت کا وسیلہ اور ذریعہ قرار دیتا ہے۔ ظاہر ہے کہ بلند پروازی فقر کو لازم ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ جب آدمی علائق دنیوی سے اس معنی میں بے تعلق ہو جائے گا کہ نہ اسے دنیا کا خوف رہے گا اور نہ دنیاوی لذتوں کے اکتساب کی ہوس' تو اسکی اقدار بلند ہو جائیں گی اور وہ ایسے نصب العین اپنے سامنے رکھے گا جن تک پہنچنا دراصل فریضہ انسانیت سے عبارت ہوگا۔خلوت پسندی صوفیوں کی اصطلاحی خلوت پسندی نہیں بلکہ اس سے یہ مراد نہیں کہ انسان دنیا ہی سے کٹ

۸۷۔ ''شعر اقبال''ص ۴۲۸۔۴۲۹

۸۸۔ ایضاً 'ص ۴۲۹۔۴۳۰

جائے بلکہ یہ مراد ہے کہ دنیا سے بے نیاز ہو کر غور وفکر کرے۔ظاہر ہے کہ تدبر

و تفکر خلوت کے بغیر ممکن نہیں۔ باقی رہی تیز نگاہی تو یہ بصیرت کی رمز ہے۔ جس طرح تیز نگاہ جانور دور تک دیکھتا ہے اسی طرح امت محمدی کے افراد بھی اپنی بصیرت کی بنا پر اپنے کارناموں کے اثرات اس مستقبل میں مشاہدہ کرتے ہیں جسے دوران خالص کہتے ہیں اور جس کا وقت مسلسل سے کوئی علاقہ نہیں۔ یہی بصیرت انسان کو آنی و فانی مسرتوں سے بے نیاز کر کے اسے ترغیب دلاتی ہے کہ اپنی نظر مستقبل کے اس افق پر رکھے جو ابدیت میں تحلیل ہو جاتا ہے''۔

چنانچہ اقبال کے کلام میں ہمیں اس سمت میں واضح اشارات ملتے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ اس عالم کائنات میں ستاروں سے آگے بھی جہاں ہیں اور انسان عزم بلند رکھے کیونکہ اسے بھی عشق و مستی کے کئی کڑے امتحانوں سے گزرنا ہے۔ اسے چاہیے کہ وہ اس امر کو بھی پیش نظر رکھے کہ یہ فضائیں زندگی سے خالی نہیں ہیں وہ اس عالم رنگ و بو پر قناعت نہ کرے۔ وہ شاہین کی طرح رہے جس کا کام ہی آسمانوں میں پرواز کرنا ہے۔ اقبال اس طرح مسلم نوجوانوں کو جہد مسلسل کے لیے آمادہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں:

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں

تی زندگی سے نہیں یہ فضائیں
یہاں سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں

قناعت نہ کر عالم رنگ و بو پر
چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں!

اگر کھو گیا اک نشیمن تو کیا غم
مقامات آہ و فغاں اور بھی ہیں!

تو شاہیں ہے پرواز ہے کام تیرا
ترے سامنے آسماں اور بھی ہیں!

اسی روز و شب میں الجھ کے نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

گئے دن کہ تنہا تھا میں انجمن میں
یہاں اب مرے رازداں اور بھی ہیں۸۹

اسی طرح ایک جگہ اور ہدایت کرتے ہیں:

جرہ شاہینی بمرغان سرا صحبت مگیر
خیز و بال و پر کشا پرواز تو کوتاہ نیست۹۰

۸۹۔ ''کلیات اقبال اُردو'' (بالِ جبریل)، ص ۳۵۳

۹۰۔ ''کلیات اقبال فارسی'' (زبورِ عجم)، ص ۴۷۹

علامہ اقبال نے شاہین کے بارے میں اپنے اسی محولہ بالا خط میں یہ بھی لکھا ہے کہ شاہین میں اسلامی فقر کی تمام خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ ہم نے اسی دائرے میں شاہین کی جملہ صفات کا جائزہ لیا ہے۔ اور فقر کے بارے میں اکثر و بیشتر اقبال کے اشعار نقل کیے ہیں، لیکن اس کے باوجود فقر کے بارے میں وضاحت میں کچھ تشنگی ہے۔ اسے دور کرنے کے لیے ہم اقبال کے ایک محقق جناب سعید احمد رفیق کی تعریف درج کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:۹۱

''اپنی تحریروں میں اقبال فقر کو بہت اونچا درجہ دیتے ہیں۔ فقر کو عام طور پر بے کسی، مسکینی، مجبوری اور رہبانیت کے مترادف سمجھا جاتا ہے لیکن اقبال فقر و استغنا سے وہ بے نیازی مراد لیتے ہیں جسے مادی وسائل کی موجودگی اور غیر موجودگی کا خیال تک نہ ہو۔ اگر یہ وسائل ہوں تو اچھا اور اگر نہ ہوں تو اچھا۔ اگر وہ موجود ہوں تو ان کی موجودگی کے باعث انسان ان میں گھر نہ جائے۔ وہ ان سے بے نیاز ہو اور نہ ان کے متعلق فکر مند ہو۔ وہ انہیں حاصل کرنے یا ان کی حفاظت کے لیے اعلیٰ اقدار کی بنا پر نفس کے قبضے میں آ جائیں لیکن اس کے باوجود وہ ان سے بے نیاز نہ ہو۔ حضرت داتا گنج بخش علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ فقر وہ نہیں جس کا ہاتھ مال سے

خارج ہو بلکہ فقر وہ ہے جس کا دل مراد سے خالی ہو۔ اس بے نیازی اور مجبوری میں نہ صرف اختلاف بلکہ تضاد ہے۔ اقبال فقر کے صحیح مفہوم کو پیش کر کے اسے غلط معنوں میں ممیز کرتے ہیں۔ انہوں نے اس کی تشریح ایک جگہ اس طرح کی ہے:

فقر کے ہیں معجزات تاج و سر بسر و کلاہ
فقر ہے میروں کا میر' فقر ہے شاہوں کا شاہ

علم کا مقصود ہے پاکی عقل و خرد
فقر کا مقصود ہے عفت قلب و نگاہ

علم فقیہ و حکیم فقر مسیح و کلیم
علم ہے جویائے راہ' فقر ہے دانائے راہ

فقر مقام نظر ' علم مقام خبر
فقر میں مستی ثواب' علم میں مستی گناہ

۹۱۔ ''اقبال کا نظریہ اخلاق'' ص ۶۸۔۶۹

اقبال جس فقر غیور کی طرف ہمیں راغب کرنا چاہتے ہیں وہ اسے فقر حجازی

بھی کہتے ہیں اوران کاخیال ہے کہ اس فقر سے مومن میں اللہ کی شان بے نیازی پیدا ہوتی ہے اور یہ کہ اس کا مقام شاہبازی ہے اس سے خرد کی آنکھیں منور ہوتی ہیں اس کا حاصل شکوہ محمود ہے اور یہ کہ جس شخص نے بھی یہ فقر غیور پایا وہ بے تیغ و سناں مرد غازی ہوتا ہے۔وہ لکھتے ہیں:

مومن پہ گراں ہیں یہ شب و روز
دین و دولت قمار بازی

ناپید ہے بندہ عمل مست
باقی ہے فقط نفس درازی

ہمت ہے اگر تو ڈھونڈ وہ فقر
جس فقر کی اصل ہے حجازی

اس فقر سے آدمی میں پیدا
اللہ کی شان بے نیازی

کنجشک و حمام کے لیے موت
ہے اس کا مقام شہبازی

روشن اس سے خرد کی آنکھیں
بے سرمہ بوعلی و رازی

حاصل ہے اس کا شکوہ محمود
فطرت میں اگر نہ ہو ایازی

تیری دنیا کا یہ سرافیل
رکھتا نہیں ذوق بے نوازی

ہے اس کی نگاہ عالم آشوب
درپردہ تمام کارسازی

یہ فقر غیور جس نے پایا
بے تیغ و سناں ہے مرد غازی

مومن کی اسی میں ہے امیری
اللہ سے مانگ یہ فقیری''

اقبال کے تصور شاہین کو بعض نقاد سمجھ نہ پائے ۔ اس کی وجہ ظاہر ہے کہ یا تو وہ شاہین کے کردار اور اس کی خصوصیات سے واقف نہ تھے یا شاہین کو قدیم اُردو اور فارسی شعرا کے دائرے میں دیکھتے تھے یا پھر وہ شاہین کی چند صفات بعض جرمن شعرا خصوصاً نٹشے کے یہاں دیکھ کر تنقید شروع کر دیتے تھے ۔ نٹشے خاص طور پر جرمن شعرا میں قوت، عمل اور حرکت کا پیام بر ہے ۔ نٹشے اور اقبال میں بنیادی فرق یہ ہے کہ نٹشے کے نزدیک صرف قوت ہی سے زندہ رہنے کا حق ملتا ہے جب کہ اقبال کے نزدیک قوت ایک قدر ہے، خودی کی اعلیٰ منازل تک پہنچنے کا صرف ایک ذریعہ و وسیلہ ہے ہماری اس بات کی تائید جناب سعید احمد رفیق کے اس بیان سے بھی ہوتی ہے:۹۲

''قوت کو ام الفضائل ماننے والے مفکرین میں نطشے صف اول میں نظر آتا ہے اور یہی معیار خیر و شر ہے ۔ جو عمل قوت کی بنا پر ظہور میں آئے وہ خیر ہے اور جو کمزوری اور لاچاری کی وجہ سے وہ شر ۔ خیر و شر مستقلاً صفات نہیں بلکہ صرف اضافی صفات ہیں جو ماحول کے ساتھ بدلتی رہتی ہیں اور اسی وجہ سے اس کے خیال میں قوت کو معیار مان کر ہمیں اخلاقی قدروں پر نظر ثانی کرتے رہنا چاہیے تا کہ نئے ماحول کے ساتھ مطابقت حاصل کی جا سکے''

اس سلسلے میں پروفیسر سعید احمد رفیق صاحب مزید لکھتے ہیں:۹۳

''نطشے قوت اور طاقت کو ام الفضائل اور معیار اخلاق مانتا ہے ۔ اقبال کے خیال میں قوت صرف ایک قدر ہے اور وہ بھی قدر بالذات نہیں بلکہ خودی کی اعلیٰ

منازل تک پہنچنے کا صرف ایک ذریعہ ہے اور صرف ایک وسیلہ ہے۔ نطشے کو جنگ برائے جنگ تک کا حامی ہے کہ جنگ خود ایک مقدس چیز ہے' ہر دوسری چیز کو مقدس بنا سکتی ہے اور خون کا منظر ہی اس کے جواز کا بہترین ثبوت ہے۔ اقبال شر کے خلاف جد وجہد کے قائل ہیں تا کہ جنگ برائے جنگ کے''۔

اقبال کے تصور شاہین ہی کے سلسلے میں اقبال کے ایک اہم ناقد جناب ڈاکٹر یوسف حسن خان قوت اور توانائی کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۹۴

''اقبال کے وجدان اور جذبات شعری کو جو چیز سب سے زیادہ متحرک کرتی ہے' وہ یہی جوش حیات ہے جو اسے عالم انسانی اور عالم فطرت دونوں میں نظر آتا ہے۔ قوت اور توانائی اظہار حسن ہی کی ایک شکل ہے۔ بشرطیکہ وہ اخلاق سے بے تعلق نہ ہو۔ اسی لیے وہ اسے فقر اور بے نیازی سے وابستہ کرتا ہے، بغیر اس کے اعلیٰ سیرت کے جوہر ظاہر نہیں ہو سکتے اور نفس انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کی نشو ونما نہیں ہو سکتی جو خودی کے استحکام کے لیے ضروری ہے۔ اقبال کے یہاں قوت اور توانائی کی نوعیت حیوانی نہیں بلکہ روحانی ہے جو خاص ریاضت کا نتیجہ ہوتی ہے اور جس کے جوکھم میں سے گزرنے کے بعد صحیح اور قوی سیرت پیدا ہوتی ہے۔ اقبال دوسرے روحانیت پسندوں کی طرح قوت حیات کا قدر دان ہے لیکن اسے اس کا شدید احساس ہے کہ قوت کو حق بجانب ٹھہرانے کے لیے اخلاقی نظم وضبط کا پابند کرنا ہوگا۔ بغیر ایسا کیے قوت زندگی کے لیے لعنت بن سکتی ہے۔ اسی لیے اپنی نظم ''جلال و جمال'' میں وہ افلاطون کی تیزی ادراک کے مقابلے میں زور حیدری

کو زندگی کے لیے زیادہ اہم سمجھتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ بلبل اور

۹۳۔ ایضاً ،ص ۳۶۔۳۷

۹۴۔ ''روح اقبال''ص ۱۱۳۔۱۱۴

قمری کی تشبیہوں کے بجائے وہ باز اور شاہین کو ترجیح دیتا ہے اس لیے آخر الذکر اس کے وجدان شعری کے لیے موزوں ہیں اور ان کے ذریعے سے وہ اپنے حسب الخواہ اخلاقی نتائج مرت کرتا ہے جو اس کا اصل مقصود ہیں۔اقبال تو انائی کا قدر دان ہے چاہے وہ اپنوں سے ملے یا غیروں سے' چاہے عالم فطرت یا علم انسانی میں' لیکن شرط یہ ہے کہ وہ خالص سونا ہو ملمع نہ ہو۔بعض اوقات لوگ حیران رہ جاتے ہیں کہ وہ اس جذبے کے تحت متضاد خیالات کا اظہار کر جاتا ہے۔اگرچہ بادی النظر میں یہ فکر کا تضاد ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کے خیال کی تہ میں لطیف ہم آہنگی موجود رہتی ہے۔اقبال پیشہ ور فلسفی نہیں جس کے نزدیک تجریدی منطقی واسوں کو زندگی س زیادہ اہمیت حاصل ہو اور واقعہ بھی یہی ہے کہ زندگی سب کچھ ہے منطق نہیں۔زندگی کے مظاہر کی طرح آرٹسٹ بھی منطق کا پابند نہیں ہوتا اور اپنے جذبے کی ہم آہنگی چاہتا ہے نہ کہ منطق کی۔وہ جذبے کے ذریعے حقیقت پر قابو پاتا ہے۔اس لی اس کے نزدیک خود حقیقت کی روح جذبے میں مضمر ہے اور اسی لیے یہ بات دعویٰ سے کہی جا سکتی ہے کہ اس نے اپنے کلام میں زندگی کی

نسبت جس قدر تشبیہیں، استعارے اور ترکیبیں استعمال کی ہیں ان کی مثال فارسی اور اُردو کے کسی دوسرے شاعر کے یہاں نہیں ملتی اور ان ہی کی ندرت اور طرفگی کی وجہ سے فارسی اور اُردو ادب کو چار چاند لگ گئے ہیں۔ اصل واقعہ یہ ہے کہ زندگی کے موضوع کو فارسی اور اُردو میں سب سے پہلے اسی نے پیش کیا۔ اس کی تشبیہیں اور ترکیبیں اس کی وسعت فکر پر دلالت کرتی ہیں''

یہاں یہ بات اور محل نظر ہے کہ دنیا کے تمام کام انسان قوت اور طاقت کے بل پر ہی سرانجام دیتا ہے۔ جب ایک فرد واحد کے لیے قوت اور طاقت زندگی کا اتنا بڑا اور لازم عنصر ہے تو اسی پر ہم قوم و ملت کے لیے قیاس کر سکتے ہیں جیسا کہ ڈاکٹر یوسف حسن خان نے لکھا ہے کہ اقبال توانائی کا قدردان ہے۔ بلکہ ہم یہ کہیں گے کہ اقبال قوت اور طاقت کو ہر مذہب اور معاشرے کے لیے ایک لازم امر سمجھتے تھے اور اسی لیے انہوں نے یہ لکھا ہے:

وہ نبوت ہے مسلماں کے لیے برگ حشیش

جس نبوت میں نہیں قوت و شوکت کا پیغام۹۵

مندرجہ بالا بحث کی رو سے ہمیں اقبال کے تصور شاہین کے سلسلے میں

۹۵۔ ''کلیات اقبال اُردو'' (ضرب کلیم)، ص۵۱۸

بعض باتوں کی وضاحت میں کافی مدد ملتی ہے علامہ اقبال کے نزدیک شاہین

کی صفات خودداری، بلند ہمتی، غیرت مندی اور فطرت سے زور آزمائی ہیں اور یہی صفات اس کے نزدیک مدران حرم درویش یا مرد فقیر کی ہیں۔ رہبانیت کو علامہ اقبال جیسا کہ ہم اس سے قبل کسی جگہ وضاحت کر چکے ہیں کہ درویشی نہیں سمجھتے بلکہ دنیا سے ٹکر لینے، باطل سے نبرد آزما ہونے اور اپنے اپنے قوت بازو پر بھروسا کرنے کو درویشی کا اعلیٰ مرتبہ سمجھتے ہیں۔ ڈاکٹر یوسف خاں نے کیا خوب لکھا ہے کہ زندگی کے موضوع کو فارسی اور اُردو ادب میں سب سے پہلے علامہ اقبال ہی نے پیش کیا ہے اور یہ کہ ان کی تشبیہیں اور ترکیبیں ان کی وسعت فکر پر دلالت کرتی ہیں، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ فاضل نقاد اقبال کی ان تراکیب اور استعاروں کو پیش نظر رکھ کر انہوں نے علامہ اقبال کی شاعری ان کے فن اور فکر پر اعتراضات شروع کر دیے۔ پتا نہیں کہ ایسا کیوں ہوا۔ ایسے ناقدین میں حضرت مجنوں گورکھپوری سرفہرست ہیں۔ انہوں نے اقبال کے تصور شاہین پر یہ اعتراض کیا:۹۶

''جس طرح اقبال کے تصور میں حجاز نے اپنا تسلط جما لیا تھا، اسی طرح عقاب، شاہین، شہباز اور چیتے جیسے سفاک جانوروں نے بھی اس کی فکر و بصیرت میں ایک مرکزی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ وہ انسان میں بھی بالخصوص مرد مومن میں انہی پھاڑ کھانے والے جانوروں کی خصلت دیکھنا چاہتے ہیں۔ سنیے کتنی لذت لے کر کہتے ہیں کہ:

جو کبوتر پر جھپٹنے میں مزا ہے اے پسر
وہ مزا شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں

''آپ ذرا تھوڑی دیر کے لیے سوچیں کہ اگر یہ غارت گرانہ میلان عالم ہو جائے اور زیر دستوں پر یوں ہی جھپٹنے کا معاشرتی اور قانونی حق دیا جائے تو ہماری دنیا کا کیا حال ہو؟ اور وہ رہنے کے لیے کیسی جگہ ہو گی؟ اقبال نے یہ بھی نہ سوچا کہ اگر تہذیب انسانی کا آخری تخیل یہی ہوتا تو اس کو ہلاکو اور چنگیز کے دور سے آگے بڑھنے کی ضرورت نہیں تھی''۔

۹۶۔ مجنوں گورکھپوری ''اقبال'' ص ۸۳

اس اعتراض کو ہم ایک تخیلی امن پسندی کہہ سکتے ہیں اس لیے کہ جہاں پوری قوم سام راج کی غلام ہو اور جہاں قوت عمل مفقود ہو مایوسی چھائی ہوئی ہو تو ایسے ماحول میں ایک مفکر اور فلسفی صبر و رضا کی تلقین کرنے سے رہا۔ وہ تو صرف لڑنے لڑانے اور مرنے مارنے کا ہی پیغام دے سکتا ہے۔ یہ پیغام سام راجی قوتوں کو برا لگتا ہے تو وجہ سمجھ میں آتی ہے لیکن قبلہ مجنوں گورکھپوری صاحب اس سے کیوں اختلاف کرتے ہیں کہ یہ سمجھ سے بالاتر ہے۔ چنانچہ اقبال کے مشہور شعر:

جھپٹنا ، پلٹنا پلٹ کر جھپٹنا
لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ

کے حوالے سے پروفیسر آل احمد سرور اپنے مقالہ ''اقبال اور اس کے نکتہ چیں'' میں لکھتے ہیں: ۹۷

''جس قوم کے دل و دماغ پر بے حسی طاری ہو چکی ہو جس کی رگوں کا خون منجمد ہو چکا ہو جو جمالیاتی قدروں کے پیچھے اپنی ساری گرمی اور حرارت کھو چکے ہوں ان کے لے روح میں بالیدگی نظر میں بلندی اور بازو میں قوت پیدا کرنا انہیں حرکت عمل اور پیکار کا فلسفہ سکھانا انہیں خود اعتمادی کا سبق پڑھانا' انہیں مغرب کی خیرہ کن برق سامانیوں کے آگے مستحکم رکھنا کیوں جرم قرار دیا جائے؟ اقبال جہاد کے قائل ہیں مگر ہر جگہ نہیں۔ صرف دو صورتوں میں اقبال جہاد کو جائز سمجھتے ہیں محافظانہ ار مصلحانہ۔ اس کے سوا جہاد کو وہ جائز نہیں کہتے۔ وہ جنگ کے حامی نہیں۔ مسلمانوں میں قوت کا احساس پیدا کرنا چاہتے ہیں کہ جو مزا کبوتر کے جھپٹنے میں ہے وہ کبوتر کے لہو میں نہیں۔ گویا مقصود بالذات خون ریزی نہیں' اپنے آپ کو تندرست رکھنا ہے۔ موجودہ حالت میں جب کہ تن آسانی تمام قوم میں عام ہو گئی ہے اور فلسفہ ویدانت اور تصوف کے منفی اثرات نے مسلمانوں کو مغلوب کرنا شروع کر دیا ہے اور یہ جاندار فلسفہ جو خون جگر سے لکھا جائے اور جس میں مستی کردار کے سوا کچھ نہ ہو ہر طرح مناسب ہے۔ اقبال صرف سپاہی پیدا کرنا نہیں چاہتے' وہ انسان پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ ان کی تعلیم عین اسلام کی تعلیم ہے جو صلح و آشتی کا پیغام لے کر دنیا میں آیا ہے۔ جس کے نا میں امن کا لفظ موجود ہے مگر جس نے بوقت ضرورت یا باوجہ

۹۷۔ سہ ماہی ''اردو'' (اقبال نمبر) 'اورنگ آباد ۱۹۴۰ء 'ص ۳۶۴۔۳۶۵

مجبوری مرد غازی کی جگر تابی بھی دکھائی ۔ جنگ کو بے وقت کی راگنی کہنے والے آج بہت سے موجود ہیں ۔ اقبال جنگ کے حامی نہیں اور نہ ان کے الفاظ میں..... کوئی مسلمان شریعت کے حدود متعینہ کے ہوتے ہوئے اس کا حامی ہوسکتا ہے''۔

اسی طرح جناب عزیز احمد اس درج بالا شعر تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ۹۸

''اقبال پر عموماً یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ کبوتر کے لہو میں بھی کچھ نہ کچھ مزا ضرور ہے ۔ اقبال کے شاہین اور کبوتر میں جو رشتہ ہے وہ شکاری اور شکار کا ہے ۔ جہاں تک ارتقائے حیات کے حیاتی مطالعہ کا تعلق ہے یہ بالکل سیدھی بات ہے ۔ حیات فی الحقیقت قوت کی نمود کے بعد طاقت ور اور کمزور جانوروں کے دو گروہوں میں بٹ جاتی ہے ۔ کمزور جانور یا طیور اپنے آپ میں حرکت اور طاقت نہیں بلکہ جمال کی خصوصیات پیدا کر لیتے ہیں ۔ اور طاقت ور جانور غلبہ و استیلا کی..... چونکہ شاہین میں زندگی کی روش ناری موجود ہے اس لیے اس کو شکار زندہ کی تلاش ہے ۔ اقبال کے یہاں یہ تصور بار بار ملتا ہے کہ شاہین کو کبوتر' تدرو' اور زاغ کی صحبت سے احتراز کرنا چاہیے اور حیات کے ارتقا کا بھی یہی اقتضا ہے ۔ حیاتی نقطہ نظر سے اس تصور میں کوئی نقص نہیں معلوم ہوتا کہ حیات کا ایک زیادہ ارتقا یافتہ مظہر کسی ایسے مظہر یا کسی ایسی حیوانی نوع کا ساتھ نہیں دے سکتا جو ارتقائی دوڑ میں اس سے بہت پیچھے رہ گئی ہو ۔ سلسلۂ ارتقا میں بہت سے جانور ایسے بھی ہیں جنہوں نے کمزور حسن

کی نشوونما کی طرف سے اپنا ارتقائی رجحان ہٹالیا مگر وہ اپنے قوت اور آزادی کی خصوصیت پیدا نہ کر سکے۔ کرگس فضاؤں میں پھرتا رہا لیکن دوران ارتقاوہ کسی ایسی اندھیاری گلی میں بھٹک گیا وہ اسے شکار تازہ کی لذت سے محروم رہنا پڑا۔ وہ مردار خوار رہا۔ شاہین کی ارتقائی قوت ان مردار خوار جانوروں کے ساتھ رہے تو وہ بھی مرداراور افسردہ اور مردار خوار ہو جائے گی''۔

علامہ اقبال درحقیقت جدید و قدیم ادب میں واسطے کا کام دیتے ہیں۔ فکر اقبال کا مطالعہ کرنے والے اس حقیقت سے بخوبی آشنا ہیں کہ اقبال کا پیغام صلح و آشتی کا پیغام ہے۔ وہ عقل و خرد سے گزر کر قلب و نظر کی بات کرتے ہیں اور چونکہ دل چاہتا ہے سکون اور امن جب کہ عقل من و تو میں الجھ کر رہ

۹۸۔ کتاب مذکور ص ۳۶۴۔۳۶۶

جاتی ہے۔ اقبال نے اپنی تمام تحریروں میں انسان کو پیغام انسانیت دیا ہے۔ وہ زوال آدم خاکی کو جہاں ایک طرف زیاں سمجھتے ہیں تو دوسری طرف وہ عروج آدم خاکی کے متمنی ہیں اور اس کے لے ہوش و خرد کو شکار کرنا چاہتے ہیں۔ وہ انسانیت کو خود بینی کے بجائے جہاں بینی کی دعوت دے رہے ہیں۔ تو دوسری طرف خرد کی گتھیاں سلجھانے کے بعد صاحب جنوں ہونے کی دعا مانگ رہے ہیں لیکن اقبال کو اس کے ساتھ ہی خداوندان مکتب سے بھی ایک شکایت ہے جس کا

اظہار انہوں نے اس طرح کیا ہے:

شکایت ہے مجھے یا رب! خداوندان مکتب سے
سبق شاہیں بچوں کو دے رہے ہیں خاک بازی کا!

اور وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ:

بہت مدت کے نخچیروں کا انداز نگہ بدلا
کہ میں نے فاش کر ڈالا طریقہ شاہبازی کا۹۹

وہ طریقہ شاہبازی کیا ہے؟ درحقیقت اس کے تحت اقبال نے شاہین کو بطور رمز استعمال کیا ہے اور بتایا ہے کہ خودداری اور غیرت مندی عزم بلند' شان بے نیازی' بری باتوں سے اجتناب اور روشن ضمیری' طریقہ شہبازی کے بنیادی لوازم ہیں۔ان کی وضاحت کے لیے اگر اقبال حمام و کبوتر کا تذکرہ کرتے ہیں اور شاہین کو لہو گرم رکھنے کے لیے پلٹنے جھپٹنے اور جھپٹ کر پلٹنے کا تذکرہ کرتا ہے تو یہ خون ریزی یا جنگ کی حمایت نہیں ہے۔''بال جبریل'' میں اقبال نے ''لہو'' کے عنوان سے اپنے ایک قطعہ لکھا ہے کہ اگر بدن میں لہو ہے تو نہ تو خوف و ہراس ہوتا ہے اور نہ ہی دل میں وسواس ہوتا ہے۔ایسے انسان نہ تو سیم و زر سے محبت کرتے ہیں اور نہ ہی غم افلاس ان کے پاس بھٹکتا ہے۔یہ بات کتنی پر معنی ہے۔شاہین کے پلٹنے اور جھپٹنے کو اگر ہم اس کی روشنی میں دیکھیں تو اس کا لہو گرم رکھنے کا بہانہ سمجھ میں آجاتا ہے۔لہو انسان میں محنت و مشقت' بلند عزمی' دور بینی' جہاں بینی اور غیرت اور خودداری کی صفات پیدا کرتا ہے۔اقبال کا وہ قطعہ یہ ہے:::؛

۹۹۔ ''کلیات اقبال اُردو'' (بالِ جبریل) ص ۳۲۴

اگر لہو ہے بدن میں تو خوف ہے نہ ہراس
اگر لہو ہے بدن میں تو دل ہے بے وسواس

جسے ملا یہ متاعِ گراں بہا اس کو
نہ سیم و زر سے محبت ہے نے غمِ افلاس!۱۰۰

چنانچہ آل احمد سرور لکھتے ہیں: ۱۰۱ ''ایک بھائی بند نے علی گڑھ کے ایک جلسے میں اقبال کے کلام پر ایک اور اعتراض کیا تھا ان کا خیال تھا کہ اقبال جنگ کی حمایت کرتے ہیں۔ خون ریزی کے مرید ہیں جہاد کو ایک اسلامی فریضہ سمجھتے ہیں اور چیتے کا جگر اور شاہین کی نظر پیدا کرنا چاہتے ہیں۔'' اس سلسلے میں وہ مزید لکھتے ہیں کہ ''شاہین کی حیثیت اقبال کے یہاں وہی ہے جو کیٹس (Keats) کی بلبل اور شیلے (Shelley) کی Skylark کی ہے۔ شاہین اقبال کا محبوب پرندہ ہے۔ شاہین میں بعض ایسی صفات جمع ہوگئی ہیں جو اقبال کی مرکزی تعلیم سے ہم آہنگ ہیں''۔ اور بقول جناب مغیث الدین فریدی' ۱۰۲ اقبال شاہین کی جملہ خصوصیات میں سے خون ریزی کے عنصر کو حذف کر کے پیش کرتے ہیں اور یہی ان کے نزدیک صحیح مردِ مومن کا کردار ہے۔ بلند نظری اور ذوقِ عمل۔ یہ تصور ان کے یہاں

اس قدر تابناک ہے کہ جب وہ شاہین کی زبان سے اس کی سیرت بیان کرتے ہیں تو وہاں خون ریزی کا شائبہ تک نہیں آنے دیتے'' اور اسی لیے پروفیسر عزیز احمد لکھتے ہیں:۱۰۳

''اقبال کے معترضین نے بڑی غلطی یہ کی ہے کہ ایسے بیانات کو جو حیاتیات میں واقعات کی حیثیت رکھتے ہیں انہوں نے اقبال کے تصور حرکت وقوت سے وابستہ کر کے ان کو اخلاقیا سے متعلق سمجھا ہے۔ جہاں کہیں شاہین کے پنجے سے تدور یا کبوتر کی خون ریزی کا ذکر آیا ہے وہاں شاہین حیاتیات کا ایک رمز ہے نہ کہ اخلاقیات کا اور شاہین اور کبوتر میں شکاری اور شکار کے رشتے کو انسانوں میں طاقت ور اور کمزوروں کا رشتہ سمجھنا اور

۱۰۰۔ ایضاً ص ۴۵۵

۱۰۱۔ مقالہ مذکور ص ۳۶۲۔۳۶۳

۱۰۲۔ طاہر فاروقی مرتب' کتاب مذکور ص ۲۴۱

۱۰۳۔ کتاب مذکور ص ۳۶۷۔۳۶۹

اس بیان پر یہ قرار دینا کہ اگر بوڑھے عقاب نے شاہین بچوں کو کبوتروں پر جھپٹنے کی تعلیم دی ہے یا اگر شیطان آدم کو تدرووں کا خون بہانے کی تعلیم دے رہا ہے تو یہ لفظی طور پر انسانی اخلاقیات پر بجنسہ منتقل ہو سکتا ہے۔ بڑی سخت غلطی ہے۔

اقبال کا شاہین بہت سے معترضین کی بڑی غلطی ہے جو انکے اقبال کے سطحی مطالعہ سے پیدا ہوئی ہے''۔

شاہین یا عقاب کو انسانی جبر و استبداد سے وابستہ کرنے کی روایت مشرقی نہیں مغربی ہے۔ مشرقی روایات میں شاہین نہیں بلکہ جنگل کا بادشاہ اور جنگ کے قانون کا نافذ کرنے والا ہے۔ شیر شہنشاہیت کا رمز ہے۔ باز مشرقی روایتمیں بادشاہ کے ساتھ بطور شکار کھیلنے والے پرندے کے ضرور وابستہ ہے مگر ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ اقبال نے اپنے شاہین کا فوری کو بادشاہوں سے بہت دور رکھنا چاہتا ہے اور آزادی کی قدر شاہین کی حیاتی نمود میں بڑی اہم حیثیت رکھتی ہے۔ مغرب میں تو بے شک عقاب سلطنت روما اور اس کے بعد مختلف جرمن سلطنتوں کا نشان بنا رہا ہے۔ مگر مشرقی شاعری میں عقاب یا شاہین کا ذکر اگر کہیں بھی استبداد یا بادشاہی کے ساتھ آیا تو اس طرح:

شہپر زاغ و زغن در بند قید و صید نیست

ایں سعادت قسمت شہباز و شاہن کردا اند

اقبال کے تصور شاہین کو سمجھنے میں غالباً غلطی اس لیے ہوئی کہ شاہین کی تمام خصوصیات کو چاہے اقبال نے ان کا تذکرہ کیا ہو یا نہ کیا ہو اقبال کے ساتھ وابستہ کر دیا گیا۔ فن عروض کے مطابق مشبہ اور مشبہ بہ میں کامل مطابقت ضروری نہیں ہے۔ صرف ایک وصف یا خوبی کا مشترک ہونا کافی ہے جب کہ اقبال نے تو شاہین کی پانچ خصوصیات بتائی ہیں''۔ اقبال کے ایک اور مشہور شیدائی مولانا عبدالسلام

ندوی نے اسکی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:۱۰۴

''مشبہ اور مشبہ بہ میں کامل مطابقت ضروری نہیں ہے۔صرف ایک وصف یا چند اوصاف کی مشارکت کافی ہے۔ڈاکٹر اقبال نے ان جانوروں کے

۱۰۴۔ ''اقبال کامل''ص ۱۸۷۔۱۸۹

صرف ایک وصف یعنی قوت کو لیا ہے اور قوت حاصل کرنے کی تعلیم خود اسلام نے دی ہے۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے کہ طاقت ور مسلمان کم زور مسلمان سے خدا کے نزدیک زیادہ بہتر اور محبوب ہے۔کبوتر پر جھپٹنے سے اسی قوت کا اظہار ہوتا ہے۔البتہ خوں خواری ایک قابل نفرت چیز ہے۔اسی لیے کبوتر کے لہو میں اسکو مزا نہیں آتا۔اس کے علاوہ ان پرندوں میں اور بھی بہت سے اوصاف ہیں جو اسلامی اخلاق کے مطابق ہیں اور ان ہی اوصاف کی بنا پر انہوں نے ان کا انتخاب کیا ہے۔اس قسم کے اوصاف شاہین میں زیادہ پائے جاتے ہیں۔اس لیے وہ ان کا محبوب پرندہ ہے اور اس کی شان میں انہوں نے ایک مستقل نظم لکھی ہے ۱۰۵ جس میں ان اوصاف کو نمایاں کیا گیا ہے۔یہ نظم ڈاکٹر صاحب کی شاعری اور فلسفے کا خلاصہ ہے اور اس میں انہوں نے مجنوں گورکھپوری کے اعتراض کا تسکین بخش جواب دے دیا ہے''۔

اسی طرح جناب ظفر احمد صدیقی نے اقبال کے ایک معترض کے اعتراضات

اور اپنی طرف سے ان اعتراضات کا جواب بعنوان ''نذر اقبال'' منظوم کیا ہے یہ نظم اقبال کو بھیج دی۔ ہم اس نظم کو مکمل طور پر نقل کرتے ہیں تا کہ تصویر صحیح طور پر پیش نظر رہے:۱۰۶

اک دوست کہ مے خانۂ مغرب کے ہیں مے خوار
کہنے لگے اقبال کے ہو تم بھی پرستار

اقبال کہ اس فلسفی خانہ نشیں ہیں
رفتار زمانہ سے خبردار نہیں ہیں

اشعار میں ہر چند کہ ہے جدت افکار
ہر لفظ ہے اک آئینہ شوخی گفتار

ہر چند کہ ہے درد کی لذت سے بھرا دل
لیکن میں نہیں ان کے خیالات کا قائل

اس دور ترقی میں بھی ہیں جنگ کے حامی
سچ پوچھو تو یہ ان کے تخیل کی ہے خامی

۱۰۵۔ دیکھیے نظم ''شاہین''، ''کلیات اقبال اُردو'' (بال جبریل) ص ۴۵۷۷

۱۰۶۔ بشیر احمد ڈار، مرتب ''انوار اقبال'' ص ۲۲۰۔۲۲۱

دیتے ہیں بہت زور وہ تعلیم خودی پر
مطلب یہ ہے بن جاؤ مسولینی و ہٹلر

لیکن ہے غضب رکھتے ہیں اسلام پہ تہمت
اس پردہ میں سکھلاتے ہیں خوں ریزی و غارت

لیکن اگر اقبال کی تعلیم کو مانو
چنگیز و ہلاکو کو سیہ کار نہ جانو

حجاج کو الزام نہ دو ظلم و جفا ہے
دو عتبہ و بوجہل کو رتبہ شہدا کا

بیشک تھی خودی ان کی بہت ارفع و اعلیٰ
عالم کو کیا ان کی خودی نے تہ و بالا

اقبال تو خیر اپنے تعصب میں ہیں لاچار
اسلام بھی کیا ایسی خودی کا ہے طرف دار

تا دیر رہی یونہی زباں کی کی گہر ریز
لیکن ہوئی جب ختم یہ تقریر دل آویز

میں نے کہا گر خاطر نازک پہ نہ ہو بار
اک تلخ حقیقت کا ہے کرنا مجھے اظہار

سمجھا ہی نہیں آپ نے اقبال کی لے کو
ہیں خام یہ نظریں ابھی چکھا نہیں مے کو

اقبال جو کہتے ہیں خودی ہو تری عالی
مطلب یہ ہے تلوار تہ جوہر سے ہو خالی

اشعار میں آتی ہے جو شاہین کی حکایت
ہے از تہ تمثیل نہ از رہ حقیقت

مطلب یہ ہے سرگرم عمل تیری خودی ہو
لیکن یہ ضروری نہیں منزل بھی وہیں ہو

چنگیز و ہلاکو میں بھی اک جوش خودی تھا
گم کردہ منزل تھا مگر قافلہ ان کا

افسوس کہ جس قوم کا مقصد بھی ہو عالی
ہو اس کی خودی مردہ، عمل جوش سے خالی

مذکورہ بالا حوالے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ اقبال کو شاہین کی جو صفت سب سے زیادہ پسند تھی وہ قوت کی تلاش یا حصول ہے۔ یہ قوت جو کائنات میں زندہ رہنے کے لیے ضروری ہے حرکت سے حاصل ہوتی ہے اور تقریباً تمام جانداروں میں ملتی ہے لیکن شاہین میں قوت کا رجحان بعض انسانی خوبیوں کی طرف پلٹ جاتا ہے، مثلاً غیرت، دور اندیشی، اور بلند پروازی وغیرہ۔ اور ان ہی اوصاف کی وجہ سے شاہین بطور رمز ہم کو ارتقا یافتہ انسان کے زیادہ قریب لے جاتا ہے جسے اقبال نے درویش یا فقیر کہا ہے۔

شاہین کے شکار اور خوں ریزی کے تذکرے سے سمجھ لینا چاہیے کہ ان صفات کو علاوہ معاشی زندگی کا جزو سمجھتے ہیں غلط ہے۔ کیونکہ قوت حرکت سے پیدا ہو کر زندگی کے ہاتھ میں ایک ہتھیار بنی جس کا استعمال غلط بھی ہوا اور صحیح بھی۔ اقبال

صرف قوت کے حصول کا اظہار کرتے ہیں۔ وہ اس کو اخلاقی قانون کے طور پر نافذ نہیں کرتے۔ مولوی ظفر احمد صدیقی کے نام اپنے خط میں جو اقبال نے ۱۲ دسمبر ۱۹۳۶ء کو لکھا تھا جناب مجنوں گورکھپوری کے ان تمام اعتراضات کا جواب موجود ہے جو انہوں نے اقبال کے تصور شاہین پر کیے اقبال لکھتے ہیں: ۱۰۷

''جناب من 'معترض'...... قرآن کریم کی تعلیم سے بے بہرہ ہے۔ علی ہذ القیاس۔ اسلامی تصوف میں مسئلہ خودی کی تاریخ اور نیز میری تحریروں سے ناواقف محض ہے۔ موخر الذکر کی صورت میں اسے معذور جانتا ہوں۔ آخر اس غلامی کے زمانے میں مسلمانوں کے پاس کون سا ذریعہ ہے جس سے وہ اپنی آئندہ نسلوں کو اسلامی تصورات کے بننے اور بگڑنے کی تاریخ سے آگاہ کر سکیں۔ غلام قوت مادیات کو روحانیات پر مقدم سمجھنے پر مجبور ہو جاتی ہے۔ اور جب انسان میں خوئے غلامی راسخ ہو جاتی ہے تو ہر ایسی تعلیم سے بے زاری کے بہانے تلاش کرتا ہے جس کا مقصد قوت نفس اور روح انسانی کا ترفع ہو۔

''...... دین اسلام جو ہر مسلمان کے عقیدہ کی رو سے ہر شے پر مقدم ہے نفس انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا۔ بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود معین کرتا ہے۔ ان حدود کے معین کرنے کا نام اصطلاح اسلام میں شریعت یا قانون الٰہی ہے۔ خودی خواہ مسولینی کی ہو خواہ ہٹلر کی قانون

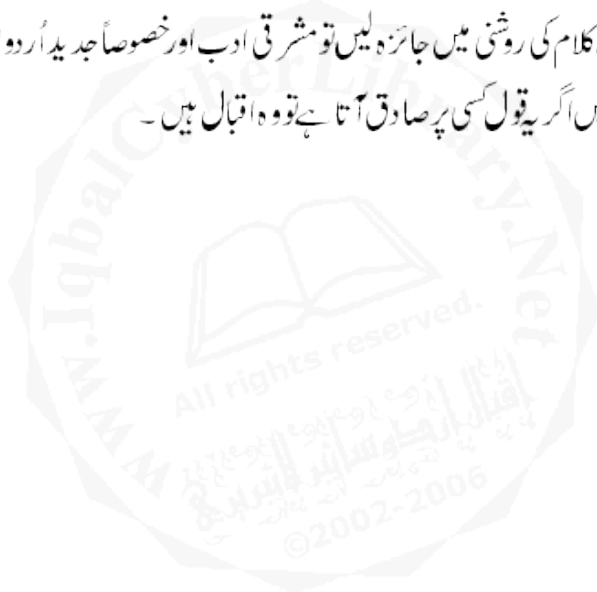
۱۰۷۔ شیخ عطاء اللہ 'مرتب' کتاب مذکور ۱/۲۹۱۔۲۰۵

الٰہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے ۔مسولینی نے حبش کو محض جوع الارض کی تسکین کے لیے پامال کیا۔مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانہ میں حبشہ کی آزادی کو محفوظ رکھا۔فرق اس قدر ہے کہ پہلی صورت میں خودی کسی قانون کی پابند نہیں۔ دوسری صورت میں قانون الٰہی اور اخلاقی پابند ہے۔بہر حال حدود خودی کا تعین کا نام شریعت ہے اور شریعت اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے۔ جب احکام الٰہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیویٹ امیال وعواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الٰہی کا مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے فنا کہا ہے۔ بعض نے اسی کا نام بقا رکھا ہے لیکن ہندی اور ایرانی صوفیہ میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر فلسفہ ویدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اسوقت عملی اعتبار سے ناکارہ محض ہے۔میرے عقیدہ کی رو سے یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی اور ایک معنی سے میری تمام تحریریں اسی تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں۔

''معترض کا یہ کہنا کہ اقبال اس دور میں جنگ کا حامی ہے سراسر غلط ہے۔میں جنگ کا حامی نہیں ہوں اور نہ کوئی مسلمان شریعت کے حدود معینہ کے ہوتے ہوئے اس کا حامی ہوسکتا ہے۔قرآن کی تعلیم کی رو سے جہاد یا جنگ کی صرف دو صورتیں ہیں...... محافظانہ اور مصلحانہ۔ پہلی صورت میں یعنی اس صورت میں جب

مسلمانوں پر ظلم کیا جائے اور ان کو گھروں سے نکالا جائے مسلمانوں کو تلوار اٹھانے کی اجازت ہے نہ حکم ۔ دوسری صورت میں جس میں جہاد کا حکم ہے (قرآن) ۹:۴۹ میں بیان ہوئی ہے ۔ ان آیات کو غور سے پڑھیے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ وہ چیز جس کو سیموئل ورجمیعت اقوام کے اجلاس میں Collective Security کہتا ہے قرآن نے اس کا اصول کس سادگی اور فصاحت سے بیان کیا ہے ۔ اگر گزشتہ زمانہ کے مسلمان مدبرین اور سیاسیین قرآن پر تدبر کرتے تو اسلامی دنیا میں جمعیت اقوام کے بنے ہوئے آج صدیاں گزر گئی ہوتیں ۔ جمعیت اقوام جو زمانہ حال میں بنائی گئی ہے ۔ اس کی تاریخ بھی یہی ظاہر کرتی ہے کہ جب تک اوام کی خودی قانون الٰہی کی پابند نہ ہو تو امن عالم کی کوئی سبیل نہیں نکل سکتی ۔ جنگ کی مذکورہ بالا دو صورتوں میں سوائے میں اور کسی جنگ کو نہیں جانتا ۔ جوع الارض کی تسکین کے لیے جنگ کرنا دین اسلام میں حرام ہے ۔ علیٰ ہذ القیاس دین کی اشاعت کے لیے تلوار اٹھانا بھی حرام ہے''۔

اپنے اسی خط میں اقبال نے شاہین کی ان خصوصیات کا تذکرہ کیا ہے جن کو ہم نے اس مقالے کی ابتدا میں نقل کیا ہے ۔ بہر حال اقبال اور شاہین دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزو ہیں ۔ اگر اقبال کے کلام سے ان کے تصور شاہین کو نکال دیا جائے تو ان کی فکر کا ایک اہم گوشہ اوجھل ہو جائے ۔ انہوں نے اس رمز سے اپنے فکر کے اہم ترین پہلو کو ہمارے سامنے پیش کیا ہے ۔ فقر غیور' مرد مومن' درویشی اور قلندری انسان کامل جو اقبال کی شاعری کے اہم ترین اجزا ہیں وہ اسی

محسوس کے گرد گھومتے نظر آتے ہیں۔ مشہور انگریزی نقاد رسکن (Ruskin) نے ایک جگہ لکھا ہے کہ بہترین خیالات کا بہترین اظہار ادب اور بہترین خیالات کا بہترین انداز شاعری ہے۔ اس زاویہ نگاہ سے بھی اگر ہم اقبال کے تصور شاہین کا ان کے کلام کی روشنی میں جائزہ لیں تو مشرقی ادب اور خصوصاً جدید اُردو اور فارسی ادب میں اگر یہ قول کسی پر صادق آتا ہے تو وہ اقبال ہیں۔

کتابیات

(الف) تصانیف اقبال:

(۱) ''کلیاتِ اقبال اُردو''لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۷۷ء۔

(۲) ''کلیاتِ اقبال فارسی''لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۷۸ء۔

(ب) مکاتیب، خطبات و بیانات اقبال:

(۳) شیخ عطاءاللہ، مرتب ''اقبال نامہ'' جلد اول لاہور: شیخ محمد اشرف، ۱۹۴۵ء۔

(۴) بشیر احمد ڈار، مرتب ''انوار اقبال'' کراچی: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۶۷ء

(۵) سید نذیر نیازی، مرتب ''مکتوبات اقبال'' کراچی: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۵۷ء

(۶) ایس۔اے۔واحد Thoughts and Reflecions of Iqbal لاہور: شیخ محمد اشرف، ۱۹۶۴ء۔

(ج) اقبالیات:

(۷) مجنوں گورکھپوری، ''اقبال'' گورکھپور: ایوان اشاعت، ۱۹۴۵ء۔

(۸) غلام احمد پرویز، ''اقبال اور قرآن'' کراچی: ادارۂ طلوعِ اسلام، ۱۹۵۵ء۔

(۹) عبدالسلام ندوی ''اقبال کامل''لاہور۱۹۶۱ء

(۱۰) سعید احمد رفیق ''اقبال کا نظریہ اخلاق''لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ' ۱۹۶۰ء۔

(۱۱) عزیز احمد ''اقبال.....نئی تشکیل) کراچی ۱۹۴۸ء

(۱۲) یوسف حسن خان ''روح اقبال''طبع پنجم' دہلی: مکتبہ جامعہ' ۱۹۶۲ء

(۱۳) سید عابد علی عابد ''شعر اقبال''لاہور بزم اقبال' ۱۹۵۹ء

(۱۴) غلام دستگیر رشید' مرتب ''آثار اقبال''حیدر آباد دکن' ۱۹۶۴ء

(۱۵) طاہر فاروقی ''بزم اقبال''طبع اول' آگرہ' ۱۹۴۴ء

(۱۶) سہ ماہی ''اُردو''(اقبال نمبر) اورنگ آباد' ۱۹۳۸

(۱۷) ماہ نامہ ''السیف''اسلام آباد' فروری ۱۹۷۷ء۔

(۱۸) ماہ نامہ ''سنگ میل''(سرحد نمبر) 'پشاور' ۱۹۵۰ء۔

☆☆☆

The End ----------------اختتام